Pierluigi Donini

LA METAFISICA DI ARISTOTELE

Introduzione alla lettura

Carocci editore

Indice

I

La storia della *Metafisica*

1.1
I dati della tradizione antica

Aristotele non sapeva di aver scritto una *Metafisica*. Nelle sue opere non compare mai né il nome della disciplina filosofica, destinata poi a tanto grande importanza nella storia del pensiero, né qualsiasi riferimento a un simile titolo del trattato che siamo abituati a leggere come suo, costituito da quattordici libri disposti in quell'ordine. Spiegare come l'opera abbia assunto tale forma e come abbia ricevuto il titolo che oggi porta non è però facile e non c'è molto di sicuro da dire. Le notizie in proposito non mancano del tutto, è vero, ma sono insufficienti e, a volte, anche irrimediabilmente confuse.

Almeno come di un primo dato relativamente sicuro, bisogna cominciare col tener conto di quanto sappiamo del carattere generale [1] di tutte le opere di Aristotele che ci sono pervenute. Salvo forse pochissime eccezioni, esse non sono opere redatte in forma definitiva per la pubblicazione e la circolazione presso un pubblico di lettori abbastanza colto da interessarsi al loro contenuto, ma comunque non strettamente limitato ai frequentatori della scuola filosofica, un pubblico come possiamo supporre fosse quello dei lettori dei *Dialoghi* di Platone (sappiamo per certo che anche Aristotele compose opere di questo genere; esse non sono però giunte fino a noi). Gli scritti che leggiamo non sono però nemmeno – come per lo più si pensava fino a qualche tempo fa – semplici note di corso o appunti per

1. Informazioni su questo punto si possono trovare in tutte le opere di carattere generale dedicate ad Aristotele. Due trattazioni particolarmente felici sono in Düring (1966), pp. 32-48 (trad. it. pp. 43-60) e in Berti (1977), pp. 45-95.

conferenze presi da Aristotele per comodità propria, da svilupparsi poi nella recitazione orale (oppure appunti velocemente trascritti dagli allievi che ascoltavano le conferenze), sebbene in qualche caso e per qualche pagina una simile origine rimanga abbastanza trasparente. Si tratta invece di lavori che in qualche modo occupano uno spazio intermedio fra le due classi di opere già distinte: sono cioè *logoi* (discorsi) destinati a un pubblico molto ristretto e qualificato, di solito coincidente con la cerchia dei discepoli davanti ai quali erano letti, il che rappresentava pur sempre nel mondo antico una forma di pubblicazione senza però che questa lettura fosse considerata né dall'autore né dal suo pubblico come la sanzione di un'opera definitivamente conclusa. L'autore rimaneva infatti libero di rivedere il suo "discorso", di aggiornarlo e cambiarlo introducendovi aggiunte, correzioni, riflessioni ulteriori. Non c'è dubbio possibile sul fatto che precisamente così si comportò Aristotele con i suoi scritti e la problematica coerenza del piano espositivo di molte sue opere trova nella consuetudine di queste continue revisioni, aggiunte, integrazioni una prima e molto evidente spiegazione.

Inoltre, lo studio dei cataloghi antichi delle opere di Aristotele [2] che sono pervenuti fino ai nostri tempi mostra che quasi nessuna di quelle che oggi abbiamo per le mani esisteva nelle biblioteche antiche più importanti e (sembra evidente) nel fondo dei manoscritti lasciato dietro di sé da Aristotele con la stessa struttura, lo stesso ordine e lo stesso numero di libri che per noi sono diventati abituali. Di solito, quelle che noi conosciamo come grosse opere costituite da più libri (ad esempio le *Etiche*, la *Politica*, la *Metafisica*, le *Parti degli animali*, la *Fisica*, la *Retorica*) compaiono nei cataloghi antichi con un numero di libri inferiore all'attuale, oppure addirittura non vi compaiono affatto. La composizione degli attuali trattati deve essere stata per lo più opera di qualche editore antico che mise insieme più *logoi* di tematica affine e la maggiore responsabilità in questo lavoro deve probabilmente essere attribuita ad Andronico di Rodi, che pubblicò una memorabile edizione di Aristotele verso la metà del I secolo a.C. È dunque in questo quadro che deve essere visto anche il problema della composizione della *Metafisica*, il più delicato, certamente, tra tutti quelli che gli studiosi moderni hanno sollevato a proposito delle opere di Aristotele.

2. Fondamentali in proposito sono gli studi di Moraux (1951) e di Düring (1956).

Ora, noi disponiamo fortunatamente ancora di ben tre cataloghi antichi di queste opere. In quello più importante, tramandato nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (V 22 ss.), una *Metafisica* non è nemmeno elencata. Compaiono invece alcuni titoli di libri isolati di cui oggi non c'è più traccia come tali, ma nei quali si può supporre di riconoscere libri che sono entrati a far parte della *Metafisica* a noi familiare. Il caso più sicuro, su cui si è formato un consenso quasi unanime degli studiosi, è dato dal titolo n. 36, un libro «intorno alle cose di cui si parla in molti sensi», che sembra quasi inevitabile identificare con l'attuale libro *Delta* (cioè il libro V della *Metafisica*). Altri titoli del catalogo potrebbero essere identificati con libri oggi presenti nella *Metafisica*, ad esempio uno scritto «sulla filosofia di Speusippo e Senocrate» (n. 93) che potrebbe essere uguale a uno degli ultimi due libri della nostra raccolta; ma in questo caso l'identificazione rimane molto più problematica. In ogni modo, purtroppo, non si sa bene chi fu l'estensore di questo catalogo; le opinioni degli studiosi sono divise fra l'attribuzione a Ermippo, bibliotecario di Alessandria verso la fine del III secolo a.C., oppure ad Aristone di Ceo, che era a capo della scuola aristotelica di Atene intorno agli stessi tempi. Questa incertezza nell'attribuzione del catalogo è una prima cosa spiacevole, perché, come conseguenza, non si sa bene in quale fra i due massimi centri di cultura del mondo ellenistico l'esistenza di una *Metafisica* potesse non essere ancora nota alla fine del III o all'inizio del II secolo. Ma, in realtà, le cose sono ancor più complicate di così.

Esiste infatti un altro catalogo antico, che si può far risalire con buone ragioni alla stessa fonte da cui trasse la sua lista Diogene Laerzio; esso è trasmesso da Esichio e comunemente noto come il catalogo dell'Anonimo Menagiano. Ora questo catalogo elenca una *Metafisica* composta da uno stranissimo numero di libri, che può essere interpretato sia come venti, sia come dieci. I problemi tendono così a moltiplicarsi. Per cominciare, la divergenza fra due testimoni che dovrebbero riprodurre la stessa fonte circa la presenza di una *Metafisica* (comunque costituita) fra le opere di Aristotele verso la fine del III secolo può essere interpretata in due modi. Si può pensare che la notizia relativa alla sua esistenza sia stata aggiunta solo nel catalogo dell'Anonimo tenendo conto di sviluppi editoriali posteriori al III o all'inizio del II secolo: in tal caso, lo stato delle cose a quell'epoca è rappresentato fedelmente solo dalla lista di Dioge-

ne. Ma, con argomenti non privi di qualche plausibilità dal punto di vista filologico, si è anche suggerito che il titolo dell'opera possa essere caduto accidentalmente dalla versione della lista in Diogene: sicché si potrebbe tornare a credere che una *Metafisica* esistesse in Atene, oppure ad Alessandria, verso il 200, ma costituita da un numero di libri che risulta o spropositatamente grande, oppure notevolmente inferiore a quello attuale. In questa situazione, la conclusione più prudente rimane quella di ammettere che il confronto fra le due versioni del catalogo dimostra, nel più favorevole dei casi, l'esistenza verso la metà dell'epoca ellenistica di un'opera composta da un numero imprecisabile di libri in un centro di cultura molto importante, ma non definitivamente precisabile fra Atene e Alessandria. Ma si tratta pur sempre di una conclusione legata all'ipotesi che il titolo sia accidentalmente scomparso dalla versione laerziana del catalogo (e tutto questo sempre prescindendo da un'altra notissima tradizione antica, che risale a Plutarco e a Strabone ed è peraltro ben poco meritevole di fede, secondo cui gli unici esemplari esistenti delle opere di Aristotele, cioè gli stessi originali, sarebbero scomparsi per lungo tempo, sepolti in una cantina di una città dell'Asia minore) [3].

Le prime attestazioni realmente sicure dell'esistenza della *Metafisica* si incontrano così soltanto nella seconda metà del I secolo a.C. e sono l'inclusione di un esame del contenuto dell'opera nel compendio di filosofia aristotelica steso da Nicolao di Damasco, di cui noi possediamo solo una lacunosa epitome conservata in una versione siriaca; e soprattutto la presenza del titolo nel terzo dei cataloghi antichi, trasmesso dalla tradizione araba e dovuto a un certo Tolomeo el-Garib (vale a dire "l'ignoto"): questa lista deve essere stata compilata dopo la celebre edizione delle opere di Aristotele che Andronico di Rodi curò un po' prima, o poco dopo, la metà del I secolo a.C. (anche questa datazione è infatti incerta) e presenta dunque lo stato delle cose come le lasciò Andronico. Tolomeo assegna alla *Metafisica* una consistenza di tredici libri, uno in meno, apparentemente, di quanti leggiamo noi. Ma la differenza nel numero è facilmente spiegabile anche altrimenti che supponendo che un quattordicesimo libro sia stato aggiunto soltanto dopo l'edizione di Andronico. I primi due libri dell'opera come ci è giunta

3. Su questa leggenda che ha dominato a lungo gli studi aristotelici si può consultare soprattutto Moraux (1973), pp. 3-32.

sono infatti entrambi contrassegnati dalla lettera greca *alpha* e solo distinti come *Alpha meizon* ("maggiore", indicato con la maiuscola greca A) e *Alpha elatton* ("minore", indicato con la minuscola α). Ci sarebbero dunque, in certo modo, due primi libri – il che è importante, come vedremo, anche per la storia dell'evoluzione delle concezioni di Aristotele stesso – e se il catalogo che risale al lavoro di editore di Andronico enumera un'opera in tredici libri è tuttavia lecito supporre che nell'edizione del medesimo i libri potessero in realtà già essere i quattordici attuali perché i primi due erano entrambi contrassegnati con la stessa lettera iniziale dell'alfabeto. Tanto più che ci sono ragioni per credere che Andronico non reputasse autentico uno dei due (ovviamente, l'interposizione di un secondo *Alpha* – il minore – fra *Alpha* e *Beta* ha fatto sì che non esista più la corrispondenza esatta fra il numero ordinale con cui noi distinguiamo i singoli libri e l'ordinale equivalente alla lettera greca dell'alfabeto con cui la tradizione designa i libri stessi. Se infatti *Alpha minore* è per noi il libro II, non può più esserlo *Beta* (B) che diviene il III. Di conseguenza, anche *Gamma* (Γ) diverrà il IV e così via fino all'ultimo, *Ny* (N) che è il XIV, mentre la lettera N è tredicesima nell'alfabeto greco).

Sull'attività editoriale di Andronico esiste una notizia importante nella *Vita di Plotino* [4] scritta da Porfirio, il quale dice di aver lavorato sulle opere del suo maestro secondo il modello di Andronico, che «distribuì in trattati le opere di Aristotele e di Teofrasto riunendo i temi tra loro affini». Se si combinano con questa notizia i poverissimi e confusi dati risultanti dai due cataloghi di Diogene e dell'Anonimo, sembra di poter arrivare finalmente a una conclusione su cui, effettivamente, quasi tutti gli studiosi oggi concordano: la *Metafisica* che leggiamo noi è sostanzialmente il risultato del lavoro redazionale ed editoriale di Andronico di Rodi. Questi doveva aver trovato *logoi*, libri isolati o gruppi di libri (più o meno corposi) fra le carte o le edizioni forse preesistenti di opere aristoteliche: li riunì sulla base dell'affinità tematica e costruì l'opera che oggi conosciamo. E dall'edizione di Andronico si suole spiegare anche il titolo: il trattato costruito mediante la riunione in una sola opera dei quattordici libri fu collocato "dopo" (*meta*, in greco) le opere di fisica e il nome che così esso acquisì significa dunque in primo luogo la sua posizione nell'edizione complessiva delle

4. Capitolo 24, p. 32, 5-11 H.-S.

opere di Aristotele; anche se si può poi sostenere che questa collocazione rispecchia in fondo un'importante concezione filosofica propria di Aristotele, per il quale in qualche modo la ricerca, o la disciplina, oggi chiamata metafisica è, come si chiarirà meglio in seguito, ulteriore rispetto alla fisica.

Ma sarebbe bello anche sapere su quale situazione preesistente intervenne Andronico: al contrario, non sappiamo nemmeno con un ragionevole margine di approssimazione se ci fosse già un qualche ordinamento, anche parziale, dei quattordici libri che Andronico avrebbe potuto prendere come base, completandolo o modificandolo secondo i suoi criteri. I dati dei cataloghi di origine anteriore alla sua edizione non permettono infatti di riconoscere a uno a uno ciascuno dei quattordici libri come già presente nel fondo delle opere e quindi noto – sia pure come uno scritto autonomo, oppure raggruppato con qualche altro libro – alla scuola aristotelica di Atene, oppure ai bibliotecari di Alessandria. Se fosse pienamente attendibile, un'informazione particolarmente interessante sarebbe quella fornita dal catalogo dell'Anonimo: i dieci libri già collegati (se questa fosse la lettura corretta del dato numerico) potrebbero abbastanza agevolmente essere individuati nel blocco costituito da *Alpha* e *Beta* (A e B, cioè I e III, sempre tenendo conto della presenza di α in mezzo ai due), i quali presentano indubbie affinità, sommato a un altro e maggiore blocco costituito dai libri *Gamma* (Γ = IV), *Epsilon* (E = VI), *Zeta* (Z = VII), *Eta* (H = VIII), *Theta* (Θ = IX), *Iota* (I = X), *My* (M = XIII) e *Ny* (N = XIV). Questi otto libri possono infatti essere collegati a B per il fatto che in essi appaiono affrontate certe difficoltà enunciate in B come quelle che dovrebbero essere discusse. Sarebbero dunque stati esclusi da questa raccolta ellenistica della *Metafisica* quattro libri dell'opera attuale, nei quali sembrerebbe d'altra parte abbastanza facile riconoscere altrettanti scritti che dovettero essere concepiti del tutto autonomamente: oltre al caso già ricordato di *Delta* (Δ = V), anche α (II) che sembra presentarsi da sé come l'introduzione a un'indagine di carattere "fisico"; *Kappa* (K = XI) che è solo un riassunto (di autenticità molto dubbia) di altre parti della *Metafisica* stessa e della *Fisica*; e infine *Lambda* (Λ = XII), che presenta uno sguardo d'insieme su tutta la concezione aristotelica del mondo, sia sensibile che sovrasensibile, il cui carattere autonomo e autosufficiente è oggi abbastanza concordemente riconosciuto dagli studiosi. Sciaguratamente, la lettura che attribuireb-

be al catalogo dell'Anonimo il dato dei dieci libri è ben lontana dall'essere sicura e incontra anzi ormai minor credito che qualche tempo addietro. D'altro canto, la lettura alternativa (venti libri) è talmente poco plausibile da screditare addirittura tutta l'attendibilità dell'informazione relativa al numero dei libri di quella eventuale *Metafisica* d'età ellenistica. Ogni speculazione sulla composizione di quell'opera rischia così di diventare un esercizio di fantasia. Bisogna però in ogni caso notare che qualora si creda all'esistenza di una *Metafisica*, comunque composta ma già così intitolata prima di Andronico, si è anche costretti a escogitare una diversa spiegazione del significato del titolo, che non potrebbe più avere un'origine puramente editoriale. Ne diremo ancora qualcosa poco più avanti.

Ma l'ipotesi dell'esistenza di una *Metafisica* in età ellenistica, anzi, addirittura al principio dell'età ellenistica e in anni ancora molto vicini ad Aristotele, è stata talora sostenuta con argomenti indipendenti dai dati forniti dai cataloghi antichi e fondata su notizie provenienti da un commentatore piuttosto tardo, Asclepio (attivo fra il v e il vi secolo). All'inizio del suo commentario alla *Metafisica*[5] questi infatti riferisce che c'era chi difendeva la composizione dell'opera, così palesemente difettosa sia per mancanza di continuità fra le parti, sia perché a volte ripete pagine di altri libri aristotelici, sostenendo che, una volta scrittala, Aristotele l'aveva inviata al suo discepolo Eudemo di Rodi, il quale però aveva giudicato che «non fosse una bella cosa» pubblicare e divulgare «un trattato così lungo». Morto poi Eudemo e andate perdute alcune parti dell'opera, «i successori» avevano colmato le lacune supplendo alle parti mancanti mediante parti di altri scritti aristotelici e accomodandole come era possibile. Se si concede pieno credito a questa storia, si può pensare che una *Metafisica* esistesse già a Rodi prima ancora della morte di Aristotele e si può persino arrivare a indicare Eudemo stesso come l'editore e il responsabile del titolo, il quale però deve essere spiegato – come già si accennava – in tutt'altro modo da quello che fa riferimento all'edizione di Andronico. In tal caso o si ricorre a una spiegazione di origine antica, che si legge per la prima volta nel commento di Alessandro di Afrodisia (II-III secolo), secondo cui le «cose che vengono dopo la fisica» sarebbero state così denominate per considerazioni di tipo didattico: in quanto, cioè, la limitatezza

5. Asclepius *in Metaphysica* 4, 4 Hayduck = Eudemo, fr. 3 Wehrli.

dell'intelletto umano consiglia di incominciare lo studio della filosofia teoretica dalla fisica, che si occupa di oggetti a noi più vicini, per poi passare ai più remoti oggetti che stanno oltre la fisica e sarebbero dunque appunto meta-fisici. Oppure ci si richiama direttamente a una celebre distinzione aristotelica[6], quella fra le cose che sono più note e più chiare «per sé» e le cose che sono più note e più chiare «a noi», dalle quali ultime bisogna partire nello studio e si identificano poi queste con la fisica, le altre invece con la meta-fisica. In quest'ultima versione, la spiegazione è però certamente inaccettabile. Si è infatti giustamente obiettato che la distinzione fra le cose più note in sé e quelle più note a noi è in Aristotele interna a ciascuna disciplina scientifica e filosofica e non coincide perciò affatto con la distinzione fra la fisica e una disciplina ulteriore e superiore comunque denominata: ci sono secondo Aristotele cose più note in sé e cose più note a noi sia nella fisica, sia in quella che noi chiamiamo metafisica.

Il tentativo di spiegare il titolo del nostro trattato prescindendo da Andronico è dunque, almeno per quest'ultima via, mal fondato e forse non è ragionevole perseguirlo anche in altri modi fino a che non sia sicura – come ancora effettivamente non è – l'esistenza di un libro con quel titolo prima dell'edizione del I secolo. Del resto, le ipotesi che nella spiegazione del titolo vogliono fare a meno dell'edizione curata da Andronico sembrano urtare contro un'obiezione piuttosto elementare: non si capirebbe infatti facilmente perché mai, volendo alludere all'ordinamento didattico, o al metodo e al contenuto filosofico di un'opera che – in qualsiasi senso – starebbe dopo, od oltre, o sopra la fisica, Eudemo (o chiunque altro) non abbia utilizzato il nome che Aristotele stesso dà a quella disciplina sia in alcuni libri dell'opera stessa, anche se non in tutti, sia in altri suoi scritti, cioè il nome di «filosofia prima». Dove, per di più, l'aggettivo sta almeno in qualche caso del tutto chiaramente a indicare la superiorità di tale disciplina proprio rispetto alla fisica. Ma il punto da cui dipenderebbe la ragionevolezza di simili tentativi è comunque che sia già assodata l'esistenza di una *Metafisica* presso Eudemo e in ogni caso prima di Andronico: ora, non pare che le notizie di Asclepio possano rassicurarci proprio su quel punto. Credere all'assoluta storicità del suo racconto sembra infatti difficile: la ragione per cui Eudemo avrebbe

6. Reperibile ad esempio in *Fisica* I 1, 184a 16 ss.

sconsigliato la pubblicazione è veramente puerile e, del resto, per poter parlare di un'opera «tanto lunga» Asclepio sembra presupporre che la *Metafisica* in possesso di Eudemo fosse uscita dalle mani di Aristotele già con tutti – o quasi tutti – i libri di cui appare composta oggi: il che è ben difficile da credere anche quando si è disposti ad ammettere che già Aristotele avesse pensato a un'opera che raccoglieva una parte dei libri dell'attuale ordinamento. È poi assolutamente sospetta la genericità di quasi tutti i riferimenti personali del commentatore: Asclepio non dice né chi siano coloro che «difendono» l'opera di Aristotele, né chi precisamente sarebbero coloro che, «venuti dopo» Eudemo, avrebbero supplito alle parti cadute. E tutta la storia di questo supplemento, infine, ha l'aria di essere semplicemente una giustificazione[7] per la presenza nella raccolta di doppioni come la critica delle idee in A e in M, o l'intero libro K. L'inclusione di simili doppioni si capisce invece benissimo se si pensa che Andronico abbia messo insieme per la prima volta libri come A, K e M: se egli lavorava con il criterio attribuitogli da Porfirio, l'affinità tematica deve averlo appunto indotto a riunire questi documenti in una stessa opera. Ma ciò esclude allora che sia stato Andronico stesso a riferire la storia raccontata da Asclepio e sembrerebbe anzi più ragionevole supporre che proprio lui – l'editore del I secolo a.C. – debba essere identificato con quelle «persone venute dopo», i successori a cui oscuramente accenna Asclepio come quelli che avrebbero dato alla *Metafisica* la sua composizione attuale. Le notizie del tardo commentatore, dunque, presupporrebbero e giustificherebbero l'edizione di Andronico e non possono accreditare con certezza l'esistenza della *Metafisica* presso uno dei diretti discepoli di Aristotele.

D'altra parte, se rinunciamo ad attribuire all'allievo di Aristotele la conoscenza o addirittura un'edizione della *Metafisica* nella forma attualmente nota e se ci adattiamo all'ipotesi più modesta che Eudemo possedesse e lasciasse dopo di sé a Rodi alcuni libri aristotelici, isolati o in qualche modo tra loro raggruppati, fra quanti poi sarebbero entrati a far parte della *Metafisica*, questa idea non ha in sé niente di urtante o di implausibile. È un fatto storicamente accertato l'impegno di Eudemo

7. Del resto presentata come tale; il testo greco ha *apologountai* (cioè «adducono come giustificazione» o «si giustificano dicendo») per ben due volte.

sul testo di altri scritti di Aristotele, particolarmente la *Fisica*, di cui scrisse una sorta di esposizione, e gli *Analitici*, ai quali affiancò una propria opera dallo stesso titolo, e probabilmente anche l'*Etica Eudemia*, se il titolo di quest'opera deve essere interpretato nel senso che Eudemo ne fu l'editore, il che è una cosa pur sempre probabile, anche se non del tutto sicura. Non sapremo però forse mai (senza l'imprevedibile rivelazione di qualche testo finora sfuggito all'attenzione degli interpreti o la scoperta di nuovi documenti) quali fossero la consistenza e lo stato del fondo dei libri "metafisici" di cui poteva disporre Eudemo; sembra soltanto del tutto improbabile che esso coincidesse già perfettamente con l'insieme dei nostri quattordici libri, se si deve giudicare da quanto si può indurre dal caso di un altro discepolo diretto di Aristotele, a questi, anzi, ancor più vicino di Eudemo e cioè Teofrasto. Dagli scritti di Teofrasto e specialmente dal frammento comunemente denominato anch'esso *Metafisica* si può supporre che il loro autore conoscesse bene alcuni libri dell'opera di Aristotele, ma ne ignorasse del tutto altri e fra questi proprio alcuni che risultano centrali per la giustificazione dell'attuale composizione della *Metafisica* aristotelica come i libri che introducono la dottrina dell'essere in quanto essere (Γ) e soprattutto quelli sulla sostanza (Z, H). Può dunque benissimo essere esistita una tradizione rodia derivata da Eudemo che trasmise ad Andronico libri della nostra *Metafisica* eventualmente non presenti in alcuna delle altre tradizioni di cui Andronico presumibilmente si servì, cioè quella alessandrina e quella ateniese; ma quel che non si può indovinare è quali precisamente fossero in ciascun ramo della tradizione lo stato e la consistenza dei libri che sarebbero poi divenuti parti della *Metafisica*, e quel che appare incredibile è che l'opera esistesse già nella forma attuale prima di Andronico in qualsiasi ramo della tradizione.

1.2
Le ipotesi genetiche e la composizione della *Metafisica*

La storia della formazione della *Metafisica* che è stata esposta nel precedente paragrafo non indurrà certamente il lettore ad aspettarsi di poter scoprire una forte unità compositiva nell'opera. La storia delle interpretazioni moderne lo potrebbe addirittura portare a dubitare di riuscire a trovarci anche una qualsiasi unità di concezione e di ispirazione filosofica. Naturalmen-

te, non è possibile rifare qui quest'altra storia, che sarebbe lunghissima ed è istruttiva per lo specialista degli studi aristotelici; è sufficiente – ed è importante – suggerire soltanto che la varietà degli approcci moderni alla *Metafisica,* aggiungendosi alla formazione abbastanza desultoria e travagliata dell'opera, non deve tuttavia far dubitare della possibilità di ritrovare in questa, o almeno nella grande maggioranza dei suoi libri, un filo conduttore sensato e interessante, che permette di comprendere e apprezzare il percorso compiuto dalla mente di Aristotele attraverso molti anni di riflessione intorno a un blocco di problemi e di idee che rimase, esso sì, abbastanza costante, anche se le risposte fornite e lo stesso quadro concettuale all'interno del quale le risposte furono date conobbero nel tempo qualche variazione e qualche modificazione di rilievo. Questa è la lezione che rimane di una stagione di studi aristotelici legata al nome di Werner Jaeger [8], che è oggi forse definitivamente conclusa, ma di cui sembra imprudente voler negare l'importanza e la fecondità. Certo, se ci si riferisce ai contenuti specifici e ai risultati di quegli studi, è facile vedere che poco rimane dell'ipotesi genetica ed evolutiva di Jaeger oggi, quando non si troverebbe forse più un solo buon conoscitore di Aristotele disposto a ripetere che Aristotele fu inizialmente – durante gli anni della sua permanenza all'Academia – un convinto adepto delle dottrine di Platone, che accettò con entusiasmo la teoria delle idee e la tesi dell'immortalità dell'anima e che di questa sua adesione al platonismo rimarrebbe la prova nei frammenti e nelle testimonianze che si hanno delle opere composte nel periodo academico; che sarebbe inoltre possibile, a partire da quella prima adesione al platonismo, trovare negli scritti a noi conservati (che, come si è osservato nel precedente paragrafo, sono soltanto gli scritti di scuola o, come spesso anche si dice, gli "acroamatici") le tracce di una crisi filosofica maturata negli anni dei viaggi, quando, lasciata Atene poco dopo la morte di Platone, Aristotele percorse il mondo di lingua greca spostandosi fra la Troade, l'isola di Lesbo, la Macedonia e la nativa penisola calcidica, a poco a poco allontanandosi anche spiritualmente dal mondo di Platone e maturando le proprie concezioni dapprima come una sorta di platonismo riformato, poi in modo sempre più personale e indipendente: fino al momento del ritorno ad Atene (nel 335-334), dove egli si presentò come un

8. Cfr. in proposito Jaeger (1912) e soprattutto (1923).

grande pensatore ormai padrone di una concezione alternativa a quella platonica e, per di più, come un grande organizzatore di ricerche e di cultura estese a campi che il platonismo aveva ignorato, come la storia naturale, l'erudizione antiquaria, la storia letteraria e la storia costituzionale.

È stato possibile ai critici di Jaeger[9] dimostrare che egli si immaginava l'adesione di Aristotele al platonismo in modi alquanto ingenui, innanzitutto come se fosse stato necessario o normale per un discepolo dell'Academia condividere le dottrine di Platone: ma tutte le testimonianze disponibili conducono piuttosto a pensare che nella scuola regnasse una grande libertà intellettuale e che l'unico impegno che i membri dovevano assumere era quello di partecipare attivamente ai dibattiti in cui venivano messe in discussione le stesse posizioni di Platone. Risulta per esempio sicuro che, quanto alla teoria delle idee, nessuno dei membri eminenti dell'Academia la condivise totalmente o rinunciò a darne una propria interpretazione: non Speusippo, non Senocrate, non il grande astronomo Eudosso; perché mai avrebbe dovuto abbracciarla invece proprio il più intelligente e dotato dei discepoli di Platone, colui che poi criticò aspramente quella stessa dottrina già in opere che lo stesso Jaeger considerava non molto lontane dall'età academica? E poi, il platonismo al quale Jaeger avrebbe voluto far aderire così poco criticamente Aristotele era in realtà una concezione già superata dallo stesso Platone negli anni in cui Aristotele entrò e si formò, molto giovane, nell'Academia: fra il 367 e il 360 (cioè fra i diciassette e i ventiquattro anni di Aristotele) Platone scriveva o si preparava a scrivere i suoi grandi dialoghi critici, dal *Parmenide* al *Sofista*, al *Politico*, al *Teeteto*, al *Filebo*, forse al *Timeo*. Ma Jaeger attribuiva ad Aristotele la fede in un platonismo che era ancora troppo somigliante a quello del *Fedone*. Infine, letti con queste avvertenze che abbiamo riassunto, gli stessi frammenti degli scritti composti da Aristotele nel periodo academico – per esempio quelli del *Protreptico*, sui quali tanto affidamento aveva fatto Jaeger – si dimostrano facilmente estranei alle tesi fondamentali di Platone e, al contrario, già per molti aspetti

9. Un posto eminente fra questi spetta a Düring (1966) e a Berti che, nel suo volume del 1962 (cfr. la *Bibliografia*), fa anche la storia delle interpretazioni e delle discussioni precedenti. Per la vivace polemica contro le interpretazioni genetiche risulta utile anche lo studio di Reale (1961); una valutazione d'insieme più equilibrata è in Vegetti (1972).

improntati alle dottrine aristoteliche tipiche degli scritti di scuola. E sarebbe giusto anche riconoscere che i risultati molto contraddittori a cui giunsero altri studiosi applicando lo stesso metodo genetico jaegeriano e scomponendo le opere di Aristotele secondo il criterio labile e molto soggettivo di considerare sempre più antiche quelle parti che apparivano "più platoniche" – sicché parti o libri che erano antichi per uno diventavano recenti o recentissimi per altri, sempre in funzione del modo in cui ciascuno studioso si raffigurava il platonismo – contribuirono a gettare nel discredito le ricostruzioni genetiche ed evolutive del pensiero aristotelico.

Ma anche la diffidenza deve sapersi dare un limite ragionevole. Abbandonare alcuni presupposti di Jaeger dimostratisi fallaci – come l'adesione singolarmente acritica da parte di Aristotele a un platonismo definito piuttosto vagamente, o l'illusione che la lontananza da Platone (anche se fosse possibile valutarla correttamente) possa servire da criterio di datazione delle opere o delle singole pagine di Aristotele – era appunto una cosa ragionevole. Abbandonarli tutti non lo sarebbe più. L'idea che gli studi aristotelici siano strettamente collegati a quelli platonici perché l'Academia platonica fu l'ambiente di formazione e quello in cui Aristotele visse i suoi primi venti anni di pensatore non potrebbe essere rifiutata se non al prezzo di negarsi la comprensione di tanta parte delle opere. La tendenza a riportare l'origine di molte questioni dibattute da Aristotele (in particolare proprio nella *Metafisica*) all'ambiente academico e alle sue discussioni si è infatti ben radicata negli studi aristotelici; e l'idea che Aristotele possa aver cambiato alcune sue posizioni negli anni è di per sé fondata sul mero buon senso, anche se – in assenza di una cronologia sicura delle opere e di un criterio di datazione delle stesse come avrebbe dovuto essere, e non fu, quello del progressivo distacco dal platonismo – risulta sempre molto difficile stabilire la successione delle tesi che appaiono diverse (naturalmente, si è però anche imparato che non necessariamente tesi che appaiono diverse lo sono anche realmente e che, anche quando lo siano, ci possono essere state buone ragioni perché Aristotele le sostenesse entrambe in contesti diversi. Non ogni diversità di opinioni fra due passi o due opere implica un'evoluzione).

Rimanendo dunque stabilito che Aristotele non pensò mai a una *Metafisica* come la leggiamo oggi noi e che in questa si trovano riuniti libri scritti in tempi diversi e da punti di vista

talora diversi, si può anche alla fine riconoscere serenamente che coloro che misero insieme quest'opera, Andronico o qualcun altro prima di lui, non lavorarono affatto male. Intorno a un nucleo centrale costituito da quei libri che (come Γ ed E) si definiscono da sé come indagini appartenenti alla filosofia prima, essi organizzarono altri trattati che con quei due avevano relazioni manifeste di contenuto e di problematica, a cominciare da B, che poneva alcuni dei problemi ai quali è palese che Γ vuole dare risposta, e quindi tutti quegli altri libri che mostravano di conoscere e di discutere le difficoltà sollevate in B, oppure di introdurre a queste difficoltà, come è il caso di A. Aggiunsero altri libri, come Δ e K, che avrebbero potuto benissimo restare indipendenti, è vero, ma che non stonano nell'insieme a cui furono aggregati almeno per il loro contenuto, se non per la sede che occupano nella serie dei libri e che appare davvero abbastanza casuale; o come Λ, che d'altra parte serviva benissimo a colmare un'effettiva ed evidente lacuna del disegno fornendo per una volta una descrizione positiva del mondo sovrasensibile e delle sostanze immateriali come Aristotele li aveva immaginati. Ed ebbero anzi la mano così felice da conservarci anche i documenti del cammino percorso da Aristotele per arrivare a formulare l'idea stessa di una filosofia prima, un'idea non ovvia né naturale per un allievo dell'Academia antica. Ricostruire quel cammino può anche essere il miglior modo di introdurre alla comprensione dell'intera opera.

2

Prima della filosofia prima

2.1
Il libro α e la fisica academica

Nella compagine della *Metafisica* la presenza dei due libri A, maggiore e minore (A e α), costituisce un problema, dato che entrambi hanno un evidente carattere introduttivo. Ma doveva già essere un problema per gli antichi e probabilmente per lo stesso responsabile della loro inclusione nella *Metafisica*, come si induce da uno scolio posto in margine fra la fine di A e l'esordio di α in uno dei codici più importanti che ci hanno trasmesso l'opera. Secondo questo scolio, «i più» sostenevano che «questo libro» non sarebbe stato opera di Aristotele, ma di Pasicle di Rodi, nipote di Eudemo (un indizio importante, questo, dell'esistenza di una tradizione rodia responsabile della trasmissione almeno di alcuni libri della *Metafisica*); Alessandro di Afrodisia invece diceva che era di Aristotele. Per molto tempo si è pensato che parlando di «questo libro» lo scolio si riferisse ad α, ma recenti indagini hanno reso molto probabile invece che esso si riferisca ad A. Ci sarebbe dunque stato prima di Alessandro un folto gruppo di aristotelici disposto a risolvere il problema del doppio proemio con il sacrificio del libro introduttivo di maggiore lunghezza e, almeno dal punto di vista prevalente fra i moderni, di gran lunga più ricco di fascino. Non sappiamo con certezza chi fosse il responsabile dell'opinione contraria all'autenticità di A che pare fosse diffusa prima del II-III secolo; un'ipotesi suggestiva è che si trattasse dello stesso Andronico, il quale, come originario dell'isola, doveva sapere qualcosa circa la tradizione peripatetica radicatasi dopo Eudemo in Rodi. La ragione per cui egli poteva aver condannato A era forse il fatto che nel libro viene con insistenza impiegata la

prima persona plurale quando si discutono o si ricordano le dottrine di Platone e degli Academici: come se l'autore del libro si riconoscesse egli stesso per un Academico. D'altra parte, α fornisce anche in qualche modo il presupposto per l'inclusione nella *Metafisica* dello stesso A. Il libro α, infatti, dimostra che non si potrebbe risalire all'infinito nella ricerca delle cause, ma che ci deve sempre essere in ogni genere di causa (materiale, formale, efficiente, finale) un punto di arrivo e una causa prima; una precisazione molto importante, che sembra però presupporre che si sia anteriormente stabilito che occorre condurre una ricerca sulle cause. Questo è però precisamente il programma che è enunciato in A: ragionevolmente, dunque, Andronico – pur dubitando, a quanto si può supporre, della paternità del libro – conservò ad A il primo posto nella serie dei trattati. Quanto ad Alessandro, che accettava l'autenticità di A, egli invece mise in luce un altro problema a proposito di α: le sue parole conclusive farebbero pensare che esso sia sì un'introduzione, ma a un'opera di fisica e non alla filosofia prima. Dice infatti α nel capitolo 3, 995a 14-19:

la precisione della matematica, poi, non la si deve richiedere in tutte le cose, ma solo in quelle che non hanno materia. Perciò il metodo matematico non è adatto alla fisica, perché probabilmente tutta quanta la natura ha materia. Sicché bisogna prima esaminare che cosa sia la natura; in questo modo risulterà chiaro anche quali siano gli oggetti della fisica.

Il riferimento a indagini pertinenti alla fisica sembra qui inequivocabile e l'estraneità del libro al tessuto concettuale degli altri tredici parrebbe così diventare palpabile; ma Alessandro credette di poter risolvere il problema con un'intuizione acuta e, come vedremo, significativa, appellandosi cioè alla sistemazione delle scienze tipica di Aristotele e codificata nel libro E secondo la quale la fisica è, insieme con la matematica e la filosofia prima, uno dei rami della scienza teoretica. Il libro sarebbe dunque stato un'introduzione all'intero complesso delle scienze teoretiche includente la fisica, ma anche la filosofia prima e dunque, come tale, non realmente estraneo alla struttura della *Metafisica* [1]. Quel che ovviamente Alessandro non poteva spie-

1. Alexander *in Metaphysica*, p. 138, 7 ss. In proposito, cfr. anche Donini (1994), p. 5044.

gare è perché mai Aristotele avrebbe compiuto nel secondo libro dell'opera un passo indietro, andando in direzione del livello più generale della scienza teoretica e retrocedendo rispetto ai problemi già impostati nel primo e specificamente rivolti a qualcosa che andava ormai oltre la fisica.

La spiegazione può invece essere data dalla consapevolezza storica dei moderni [2]. Come si è già avuto modo di osservare, l'idea che esistesse accanto, oltre e sopra la fisica una filosofia prima non era affatto ovvia per i contemporanei di Aristotele e, soprattutto, per i filosofi di formazione academica. Ne è testimone Aristotele stesso quando in una delle sue primissime opere, i *Topici*, che riflettono da vicino l'ambiente e le concezioni tipiche dell'Academia, dice in I 14, 105b 9-25, che i problemi discussi con metodo dialettico possono ricondursi a tre tipi ed essere cioè fisici, oppure logici, oppure etici: come si vede, gli Academici non dovevano saper nulla di una filosofia prima e probabilmente avrebbero considerato di pertinenza della fisica anche una discussione sull'esistenza delle idee (del resto, non aveva Platone stesso nel *Parmenide* 132d detto che le idee «stanno come modelli nella *physis*»?).

Che la fisica fosse intesa in un senso molto lato nell'Academia è appunto cosa che i testi e i frammenti riferibili al *Protreptico* mostrano al di là di ogni ragionevole dubbio e il fatto fortunato che il *Protreptico* possa essere datato, con approssimazione molto vicina alla sicurezza, nel 353-351, ricadendo così nell'estremo periodo academico dell'attività di Aristotele, conserva tuttora la sua importanza. Ora il frammento 5 [3] propone una bipartizione delle scienze secondo due ambiti generalissimi descritti rispettivamente come la «scienza delle cose giuste e convenienti» e «quella della natura (*physis*) e della restante verità»; questa partizione non coincide esattamente con alcuna di quelle note dalle opere di scuola e porterebbe a contrapporre semplicemente un'area disciplinare di tipo etico-politico a un'altra di tipo teoretico caratterizzata dalla conoscenza della *physis*. Tuttavia, c'è nella formulazione del frammento qualcosa di significativo nella sua genericità quando Aristotele aggiunge alla natura anche «la restante verità»: la verità attingibile dalla co-

2. Cfr. specialmente lo studio di Berti (1983); inoltre, anche Berti (1982).

3. Nell'edizione di Ross citata nella *Bibliografia* al termine di questo volume. In Düring (1961) è il fr. B 32.

noscenza non si esaurisce dunque nella *physis*, ma riguarda anche qualcosa d'altro, sebbene non ci sia ancora un termine tecnico per designare il campo di queste altre verità; tanto che poco oltre, nello sviluppo successivo dell'argomento [4], Aristotele si limiterà a riferirsi a tutta quell'area disciplinare con la sola indicazione «intorno alla natura». La fisica di un Academico, come era ancora a pieno titolo Aristotele quando scriveva il *Protreptico*, si estendeva a quanto pare fino a comprendere le nozioni e i problemi che più tardi Aristotele avrebbe attribuito alla filosofia prima e che noi consideriamo propri della metafisica. Si intuisce già di qui, allora, la possibilità di leggere il libro α come l'introduzione a una fisica intesa al modo academico, come un'unità di conoscenze che riguardano certamente anche il mondo ancora da noi moderni chiamato "naturale", ma che possono andare anche molto al di là di questo, investendo i problemi ultimi dei fondamenti non fisici o non materiali del reale e della conoscenza: fino ad arrivare eventualmente alle discussioni intorno alla teoria delle idee o dei principi. Tutto ciò, beninteso, purché sia plausibile l'ipotesi di una cronologia molto alta di questo libro, che lo collochi nei pressi del *Protreptico* e comunque in anni non lontani dal periodo academico.

Come ci si può aspettare, una datazione precisa di α non è possibile. Ma è stato possibile invece mettere in luce una lunga serie di analogie e di coincidenze fra i tre capitoli di questo scritto e i frammenti del *Protreptico*; l'insieme di questi paralleli accredita fortemente l'ipotesi che nel breve secondo libro della nostra *Metafisica* noi leggiamo ancora davvero un'introduzione che Aristotele scrisse da Academico per un'indagine di fisica intesa al modo degli Academici come una ricerca sui fondamenti ultimi della natura e della verità. E l'indizio più chiaro viene forse proprio da quella conclusione del libro che costituiva un problema per Alessandro. Se infatti, subito dopo aver dichiarato che «bisogna prima esaminare che cos'è *physis*, la natura», Aristotele aggiunge «perché in questo modo sarà chiaro anche quali siano gli oggetti della fisica», sembra ovvio che già così egli assume implicitamente uno scarto fra *physis*, la natura, almeno nel suo significato corrente, e gli oggetti della fisica, la scienza della natura: non ci deve essere sovrapponibilità completa fra *physis* e i suoi oggetti da una parte, gli oggetti della fisica dall'altra, altrimenti non avrebbe molto senso una formu-

4. Sempre nel fr. 5 Ross = B 35 Düring.

lazione del problema in quei termini. Bisogna che la natura rinvii a qualcosa di altro da sé per poter parlare sensatamente così.

Al di là di ciò, gli argomenti sviluppati in α possono quasi sempre essere paragonati con argomenti reperibili nel *Protreptico*, o in altre opere composte nel periodo academico, come il dialogo *Sulla filosofia*, per quanto noi possiamo saperne. Il primo capitolo di questo libro della *Metafisica* si apre infatti con la dichiarazione che la ricerca della verità è in un senso facile, in un altro difficile e continua argomentando che è facile perché, pur non potendo alcuno cogliere pienamente la verità, ognuno riesce tuttavia a dire qualcosa «intorno alla natura» di modo che l'insieme dei singoli contributi ha una sua rispettabile grandezza e ciascuno di coloro che contribuì in qualcosa merita pertanto gratitudine. La causa della difficoltà dell'impresa risiederebbe invece forse non tanto nelle cose, quanto in noi uomini: come gli occhi dei pipistrelli sono abbagliati dalla luce del giorno, così accade al nostro intelletto davanti a quelle cose che pur sono le più evidenti di tutte. Se la filosofia è scienza della verità (perché la verità è il fine della filosofia teoretica, l'attività di quella pratica), la verità non può essere conosciuta senza la conoscenza delle cause e la causa di una proprietà comune ad altre cose possiede questa stessa proprietà nel grado più alto rispetto a quelle altre cose (ad esempio, il fuoco che è causa alle altre cose di essere calde è, esso, caldissimo). Ma allora quel che è causa alle cose conseguenti a lui di essere vere sarà, esso, più vero e i principi delle cose eterne (che essendo sempre sono sempre vere) saranno massimamente veri e ogni cosa avrà tanto di verità quanto ha di essere. Il senso di tutto questo discorso è che le cause – e soprattutto le cause delle cose eterne – sono le cose più vere ed evidenti di tutte, ma noi uomini abbiamo difficoltà proprio a vedere queste cose massimamente vere.

Nel frammento 5 del *Protreptico* già più volte ricordato si trova parimenti l'idea che il raggiungimento della verità sia il compito della filosofia e che questo obiettivo sia insieme facile e difficile da conseguire[5]; si ritrova, come abbiamo già visto, la partizione fra la verità come obiettivo della ricerca teoretica e l'azione pratica; si ritrova l'idea che maggiormente conoscibili siano le cause e le cose anteriori rispetto a quel che ne dipende

5. Facile secondo B 56-7 Düring, difficile invece secondo B 31.

e che è posteriore[6] e che la conoscenza piena sia solo quella che riposa sulla conoscenza delle cause[7]. E in un altro frammento[8] si incontra l'idea che ci sia una relazione necessaria fra verità ed essere, sicché i pensieri più veri sarebbero quelli collegati alle cose che maggiormente sono. Soltanto il carattere cumulativo e progressivo della conoscenza (che è d'altra parte un'idea ben nota e ricorrente nell'opera di Aristotele)[9] non è forse un tema attestato nei frammenti, a meno che possa essere riferita al *Protreptico* anche un'affermazione che Cicerone[10] attribuisce ad Aristotele circa i grandi progressi compiuti in pochi anni dalla filosofia e la speranza che in breve tempo questa raggiunga il suo pieno compimento. È vero però che se la citazione di Cicerone non dovesse derivare dal *Protreptico* bisognerebbe comunque riferirla a un'altra opera più o meno coeva come il dialogo *Sulla filosofia*. E infine il tema centrale dell'intero secondo capitolo di α, vale a dire l'impossibilità di procedere all'infinito nella ricerca delle cause e la necessità che esistano invece delle cause prime a cui metterà capo la ricerca (il tema che serve a stabilire per di più un possibile collegamento anche con A) ha il suo parallelo nell'argomento[11] del *Protreptico*, il quale esclude che una cosa possa essere scelta in vista di un'altra, questa in vista di un'altra ancora e così via all'infinito, perché ci deve pur essere un punto di arrivo. Certo, il frammento limita il suo ragionamento a quella che sarebbe stata chiamata nella terminologia posteriore la causa finale e nei testi del *Protreptico* non ci sono altrimenti menzioni esplicite delle tre altre cause previste dal classico schema aristotelico ed effettivamente prese in considerazione nella discussione di α 2, che ha cura di mostrare come non si possa procedere all'infinito nemmeno nella ricerca delle cause materiale, formale ed efficiente, oltre che della causa finale. Ma ciò deve dipendere dal carattere non tecnico e dalla destinazione non strettamente scolastica dello scritto, perché non sarebbe in realtà difficile trovare nei frammenti l'implicita presenza di tutte le quattro cause.

Meno evidenti sono forse le analogie fra il *Protreptico* e il

6. Questo è in B 38 Düring.
7. B 35-6 Düring.
8. Fr. 14 Ross = B 86 e 91 Düring.
9. Cfr. *Elenchi sofistici* 34, 183b 17 ss.
10. *Tusculanae* III 69.
11. Fr. 12 Ross = B 42 Düring.

terzo e ultimo capitolo di α, che tratta la questione del metodo espositivo da adottarsi e, come si è visto, contrappone il metodo della fisica a quello matematico. Simili considerazioni di metodo, in particolare con riferimento alle disposizioni auspicate negli ascoltatori, che è un punto a cui anche α 3 accenna, sono frequenti nelle opere di scuola (si può pensare soprattutto al primo libro dell'*Etica Nicomachea*) e non individuerebbero di per sé un rapporto particolarmente stretto con la problematica presumibilmente tipica dell'età academica di Aristotele. Tuttavia, se è giusto supporre [12] che l'accenno di α 3 a coloro che disdegnano l'esattezza matematica e vorrebbero sempre trovare citazioni poetiche si riferisce ai retori, si può dire che anche qui si ritrova lo stesso ambiente di cultura e di polemiche da cui è nato il *Protreptico*, il cui rapporto conflittuale con la retorica e la scuola di Isocrate è assolutamente sicuro. Grazie a tutta questa serie di riscontri, collocare il secondo libro della *Metafisica* negli ultimi anni del periodo academico e nei pressi del *Protreptico* non dovrebbe in fin dei conti essere cosa azzardata: α doveva essere un'introduzione a un'indagine sui principi e le cause prime di tutta la realtà, fisica e non fisica, e dal punto di vista del quadro disciplinare della filosofia academica ricadere all'interno di quella scienza che veniva chiamata "fisica" e che posteriormente Aristotele avrebbe provveduto a sdoppiare e precisare con la distinzione tra fisica e filosofia prima. Con il suo riferimento alla filosofia teoretica Alessandro aveva dunque subodorato, in fondo, qualcosa di sostanzialmente corretto.

Il guaio è però che non c'è fra i libri della nostra *Metafisica* nessuno scritto che rappresenti esattamente l'esecuzione del programma abbozzato in α. Nessuno dei libri successivi al secondo – e nemmeno A che lo precede – adotta più la concezione lata della fisica come l'intendevano il *Protreptico* e α: tutti scontano ormai una distinzione che assegna alla fisica un significato più ristretto e più preciso, quello che è divenuto classico nella filosofia aristotelica di «scienza (teoretica) delle sostanze sensibili o soggette al movimento». Forse soprattutto il libro Λ conserva traccia di quella che poteva essere stata l'impostazione academica: esso dedica infatti i primi cinque capitoli alla presentazione delle sostanze naturali e dei loro principi, tutto il resto della trattazione, invece, alla dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile e sovrasensibile e poi alla descrizione

12. Con Berti (1983), specialmente p. 287.

di questa. La datazione di Λ è generalmente considerata piuttosto antica; ma questo libro deve comunque essere posteriore ad α e presupporre in qualche modo, almeno allo stato nascente, la distinzione della fisica dalla filosofia prima perché vi fa un'allusione abbastanza trasparente nelle linee conclusive del primo capitolo (1069a 36 - b 2). Il secondo libro rimane dunque un frammento, peraltro non inopportunamente inserito nel tessuto definitivo della *Metafisica* e nel luogo che in questa occupa grazie alla precisazione che fornisce in merito alla necessità di far approdare la ricerca sulle cause a un qualche punto fermo. Questo appare come un complemento utile e sensato di quanto Aristotele dice in A, indipendentemente dall'inversione del rapporto di successione cronologica fra i due libri che molto probabilmente è il risultato della collocazione adottata dagli editori antichi.

2.2
La datazione di A

Il libro A che costituisce oggi l'introduzione generale alla *Metafisica* dovrebbe in realtà essere stato scritto posteriormente ad α. Qualcosa è cambiato nell'impostazione di Aristotele e A non si presenta più come un'introduzione alla fisica, sia pure intesa nel senso lato tipico dell'Academia; ma non dà nemmeno un nome assolutamente preciso alla scienza che si prepara a introdurre; ne parla o come della «cosiddetta sapienza» (*sophia*, A 1, 981b 28), o ancora più cautamente come della «scienza cercata» (*epizetoumene episteme*, A 2, 983a 21), quasi che tutto in questa scienza fosse ancora da definire, dal contenuto al suo stesso nome. Naturalmente, è possibile che Aristotele avesse già, al tempo della stesura di A, provveduto a distinguere e a definire nei rispettivi campi di applicazione fisica e filosofia prima: la distinzione è infatti nota ai primi due libri della *Fisica*[13], che sembrano essere presupposti da A. Ed è anche ragionevole il suggerimento, che qualcuno ha avanzato, che limitandosi a parlare di una scienza «cercata», Aristotele riecheggiasse la delicatezza di certi atteggiamenti protrettici tipici di Platone, che evitava di solito di esibire prima del tempo una scienza già da

13. Cfr. I 9, 192a 35 e II 2, 194b 15. Entrambi i riferimenti potrebbero però facilmente essere aggiunte posteriori. Il suggerimento cui accenno subito di seguito nel testo è di Szlezák (1994), pp. 218-20.

lui posseduta e preferiva guidare a essa gli interlocutori attraverso il cammino delle aporie e della discussione. Tuttavia ci colpisce il fatto che nel capitolo 10 l'espressione *prote philosophia* è usata (a 993a 15) in un senso completamente diverso da quello che diverrà tecnico nel linguaggio di Aristotele per indicare quella filosofia teoretica che è sovraordinata alla fisica: essa significa là soltanto «la prima filosofia», cioè «la filosofia dei più antichi precursori», «la filosofia delle origini» e non «la filosofia prima». La cautela con cui Aristotele parla in questo libro, dunque, potrebbe non essere dovuta soltanto al carattere introduttivo di esso e a una sorta di calcolata reticenza dell'autore, che vorrebbe tenere in serbo per uno stadio più avanzato dell'esposizione la descrizione precisa dell'oggetto della ricerca (tanto più se, come si vedrà più avanti, questo oggetto continua a suscitare qualche problema). D'altra parte, non sarebbe forse giusto neppure collocare A troppo avanti e lontano nel tempo da α; se è vero che esso mostra di non voler più trattare della fisica nel senso academico, è altrettanto evidente che molti segni rimangono ancora dell'antica impostazione. Da tempo, infatti, si è notato che permangono anche in A forti affinità con temi del *Protreptico*, per esempio l'alta valutazione delle scienze di carattere unicamente teoretico e della conoscenza che non ha altro scopo posto fuor di se stessa [14], il tema che è al centro dei primi due capitoli di A. E quando, poco dopo l'inizio del terzo capitolo, Aristotele si prepara a introdurre la rassegna delle opinioni dei precursori a proposito delle cause, non trova altra formula da quella che, come nel *Protreptico* e in α, si richiama al collegamento fra la verità e l'essere: si deve, dice, «passare in rassegna coloro che prima di noi si dedicarono alla ricerca degli esseri e filosofarono intorno alla verità» (A 3, 983b 1).

Ma c'è forse un motivo ancora più importante che induce a non allontanare troppo nel tempo A e il *Protreptico*. Proprio come nello scritto degli ultimi anni academici, Aristotele in A argomenta sì a favore del primato delle conoscenze di carattere teoretico, ma continua anche a pensare che la più alta fra le conoscenze teoriche abbia un qualche legame con la prassi e una qualche capacità direttiva rispetto all'azione; enumerando le caratteristiche che l'opinione comune assegna ai sapienti dice infatti che «si ritiene maggiormente sapienza la scienza più atta a comandare che quella che le è subordinata» (A 2, 982a 16) e

14. Cfr. i frammenti 6, 7, 11 e 14 Ross.

poco oltre spiega a nome proprio che «la più imperativa fra le scienze, e più capace di comandare di quella che è subordinata, è *quella che conosce il fine in vista di cui ciascuna cosa deve essere fatta*: questo è in ogni cosa il bene e, in generale, nella natura tutta il sommo bene» (A 2, 982b 4-7). Certo sarebbe illecito – oltre che molto difficile – pretendere di ricavare da queste poche linee un'intera etica; ma il legame che qui viene postulato fra la suprema conoscenza teoretica e la capacità direttiva della prassi sembra innegabile e rinvia allora alle posizioni del *Protreptico*, dove Aristotele aveva detto che «questa scienza (la filosofia) è sì teoretica, ma ci permette di organizzare ogni cosa conformemente a lei» [15]. Nessun altro libro della *Metafisica* riprenderà questa tesi, che è completamente estranea anche alle *Etiche*, per le quali è un presupposto ormai ben stabilito la completa separazione della conoscenza pratica dalla scienza teoretica.

Una datazione piuttosto antica di A, in prossimità e forse ancora, come alcuni effettivamente propongono [16], entro i limiti del periodo academico, si presenta dunque alquanto probabile. La possibilità di stabilirla mediante argomenti che toccano la sostanza e il lessico filosofico toglie così ogni carattere di urgenza a un altro problema che è stato oggetto di molta controversia fra gli studiosi, vale a dire l'uso frequentissimo della prima persona plurale nel capitolo (il 9) in cui Aristotele discute le teorie platoniche e academiche dei principi e delle idee e dice di voler parlare «dei modi secondo i quali *mostriamo* che ci sono le idee» (A 9, 990b 8). Questo linguaggio è stato spesso interpretato come un segno del fatto che, nel momento in cui scriveva A, Aristotele era ancora o quanto meno si considerava un membro dell'Academia. Si è obiettato che esso può invece semplicemente essere dovuto al fatto (in sé più che probabile) che Aristotele utilizzava nella sua esposizione critica opere precedenti, scritte nel periodo academico; o che parlare in quel modo era divenuto una sua abitudine. Eppure nel libro M, che ripete le stesse critiche al platonismo [17], la prima persona plura-

15. Nel fr. 15 Ross = B 46 e 51 Düring.

16. Ad esempio Düring (1966, trad. it. pp. 62 e 301-2).

17. A 9, 990b 2 - 991a 8 è quasi sempre letteralmente identico a M 4, 1078b 34 - 1079b 3; A 9, 991a 8 - b 9 a M 5, 1079b 12 - 1080a 8. In tutte queste pagine M ha cancellato la prima persona plurale sostituendole la terza. È curioso però che la prima persona ricompaia una volta nel breve tratto 1079b 3-11 che non è invece ripreso da A.

le è totalmente scomparsa, quasi che Aristotele avesse cancellato con cura ogni traccia di affinità fra sé e i Platonici; è difficile considerare casuale un così accurato procedimento e allora, sommando la cancellazione della prima persona plurale in M agli indizi già enumerati in favore di una datazione antica di A, la conclusione più equilibrata è davvero che A è anteriore a M e appartiene a un'epoca in cui il suo autore o non si era fisicamente allontanato dall'Academia, oppure non riteneva ancora di essersi collocato al di fuori della filosofia dell'Academia platonica. Certamente, però, risulterà ora anche difficile credere che Aristotele possa avere pensato sia ad A che a M come a due parti della stessa opera, almeno nella loro forma attuale. Avendo sistematicamente corretto un particolare importante nello stile dell'esposizione in M, non poteva ragionevolmente pensare che nella stessa opera rientrasse anche un'altra esposizione in tutto identica a quella di M eccetto che in quel particolare a cui evidentemente aveva attribuito qualche rilievo. Se mai Aristotele stesso concepì il progetto di un'opera in cui sia M che A avrebbero dovuto essere inclusi, allora qualcosa in A sarebbe dovuto cambiare, o forse cadere del tutto. Ma speculare su progetti che non conosciamo e che comunque non furono attuati non è di alcuna utilità.

2.3
La «scienza cercata» e i suoi caratteri secondo A

Il primo libro della *Metafisica* contiene dunque nel capitolo 9 una lunga critica delle dottrine platoniche delle idee e dei principi. La presenza di questa assai polemica discussione trova una prima sua giustificazione, molto semplice e molto evidente, nella struttura generale dell'argomentazione, che sembra doverosamente richiedere un confronto anche con le principali teorie di Platone e degli Academici. I primi due capitoli, infatti, pongono il problema della sapienza e della sua natura e, mediante una breve rassegna delle opinioni comunemente diffuse al proposito, mostrano che per sapienza si deve intendere una conoscenza di carattere superiore a qualsiasi altra, dal contenuto generalissimo e capace di conoscere – nonché di insegnare – le cause prime. Ora, Aristotele fa notare (al principio del capitolo 3, 983a 24-33) di aver già stabilito una sua teoria delle cause nella *Fisica*; si tratterebbe dunque di sapere se le cause prime di cui la sapienza «cercata» è conoscenza ricadano entro

i quattro modi della causalità già distinti in quell'opera (causa materiale, formale, efficiente, finale), o se ci possa essere qualche altro tipo di causa da prendere in considerazione. Un controllo sarà immediatamente possibile se si passeranno in rassegna le opinioni enunciate dai precursori nella ricerca «intorno all'essere e alla verità»: o si troverà qualche altro tipo di causa non compreso entro lo schema delle quattro, oppure si verificherà la bontà, cioè l'esaustività, dello schema stesso (A 3, 983b 1-6). Di qui la necessità di ricordare e discutere le teorie dei precursori, fra le quali è del tutto naturale che un posto di rilievo sia occupato da quelle di Platone e dei suoi scolari. Questo lineare sviluppo argomentativo è perfettamente in grado di rendere conto, anche da solo, dello spazio concesso a Platone e al platonismo academico. Ma è anche evidente che le teorie di questi immediati precursori della ricerca aristotelica non stanno esattamente sullo stesso piano di quelle di qualsiasi altro filosofo precedente: l'autore di quella rassegna è manifestamente più interessato a esse che non alle opinioni di Parmenide o di Empedocle.

Al di là degli ovvi motivi autobiografici che spiegherebbero, ancora una volta in modo facile e piano, questo speciale interesse ci sono in realtà ragioni di forte rilievo concettuale che obbligano Aristotele a un confronto particolarmente severo con il platonismo. Esse possono venire in luce se si considerano alcune delle caratteristiche che l'opinione comune assegna alla sapienza e che Aristotele accetta di attribuire anche alla scienza di cui sta cercando le tracce. La sapienza ha infatti almeno due caratteri che appaiono importanti, ma anche destinati a suscitare immediate difficoltà. Da una parte, essa è scienza delle cose «più difficili» (A 2, 982a 10 e 24), «più lontane dai sensi» (A 2, 982a 24), di «cose prime» (A 2, 982a 26): di oggetti, dunque, di cui Aristotele sottolinea l'elevatezza e la lontananza dall'esperienza comune e che, poco più avanti, giungerà a specificare un po' meglio come «cose divine» (A 2, 983a 7) nei due sensi in cui si potrebbe parlare di una sapienza «divina», come quella che soprattutto potrebbe essere posseduta dal dio e come quella che potrebbe avere il divino per oggetto, dato che il dio è una delle cause (A 2, 983a 5-10). D'altra parte, la sapienza deve anche conservare i caratteri di una scienza «universale» (A 2, 982a 22) e il sapiente deve sapere «tutto», sia pure così come è possibile saper tutto senza avere scienza di ciascuna singola cosa (A 2, 982a 8-10); gli oggetti della sapienza de-

vono essere «i più universali» (A 2, 982a 24). Massima elevatezza, che tende a concentrarsi nell'area molto ristretta e specifica, ancorché nobilissima, delle «cose divine»; massima universalità, che esige pur sempre che sia esplicitato un modo in cui il sapiente continuerebbe a «sapere tutto»: queste due caratteristiche richieste alla sapienza rischiano di essere fra loro del tutto contraddittorie; e si noti che il sospetto di una loro latente conflittualità sembrerà trovare una conferma nel testo stesso della *Metafisica*, quando in E 1, 1026a 23-32 Aristotele riconoscerà esplicitamente l'esistenza del problema[18] e proporrà una sua soluzione. Quanto si può osservare già sulla base dei primi capitoli di A giova dunque a preparare di lunga mano quella discussione e a sottrarre il testo di E alla possibilità di una lettura riduttiva, che ne faccia un mero e quasi casuale episodio consegnato a un frammento isolato della riflessione di Aristotele (letture di questo genere non sono infatti mancate). Se l'aporia conclusiva di E 1 rivela o ribadisce una contraddizione, bisogna rassegnarsi ad ammettere che si tratta di una contraddizione a cui Aristotele era, quasi da sempre, davvero molto affezionato. E non si tratta evidentemente nemmeno, come supponeva la classica interpretazione jaegeriana, di una tensione (che, se non efficacemente risolta, diverrebbe una contraddizione) fra la concezione originaria, nata su terreno platonico, di una metafisica come scienza del sovrasensibile e quindi facilmente soggetta a trapassare nella teologia e la concezione solo posteriormente sviluppata e specificamente aristotelica della scienza universale dell'essere. Entrambe le caratteristiche che Aristotele assegna alla sapienza e che dovranno poter essere riconosciute alla filosofia prima, la massima elevatezza dell'oggetto e la massima universalità dei contenuti, risalgono alle concezioni platoniche e academiche: e a complicare le cose per Aristotele c'è anche il fatto che in quelle concezioni le due esigenze avevano già trovato una loro composizione abbastanza logica.

Infatti le caratteristiche richieste per la sapienza, che rischiano di aprire un conflitto all'interno della concezione aristotelica, certamente costringono intanto al confronto immediato con il platonismo. Questo perché, in quanto alla sapienza si assegni un oggetto di assoluta elevatezza rispetto all'esperienza sensibile, un oggetto che eventualmente si possa identificare

18. Su questo testo molto importante si ritornerà più a lungo qui sotto, CAP. 4, pp. 95 ss.

con le «cose divine», il platonismo appare subito come il detentore di una risposta fortissima: con la teoria delle idee e con quella dei principi, Platone ha occupato da tempo l'area delle cose lontane dai sensi e «divine» (anche le idee sono «divine», secondo tanti passi dei *Dialoghi*) [19]. Se, invece, si insiste sull'universalità della sapienza e sull'esigenza che il sapiente conosca tutto, pur senza avere scienza di ciascuna cosa singolarmente, anche in questo caso il platonismo appare un rivale pericolosamente agguerrito perché già in possesso di una risposta ben definita: se si ammettono infatti dei principi comuni a tutte quante le cose (sia le idee, sia i sensibili), come fanno le dottrine platoniche o academiche che pongono l'uno e la diade all'origine delle idee e poi, mediatamente, di ogni altra cosa fino ai sensibili, si può prospettare la possibilità di una scienza universalissima, quella appunto dei principi, che sarebbe anche scienza di tutte le cose in quanto tutte le cose sarebbero derivate e spiegabili a partire da quei principi. Aristotele prenderà infatti in esame questa possibilità, per rifiutarla, nel capitolo 9 di A (992b 18-30). Non solo, dunque, il platonismo avrebbe già provveduto a definire la sapienza e i suoi oggetti in termini che soddisfano perfettamente le esigenze avanzate da Aristotele; ma li avrebbe definiti in maniera non intrinsecamente contraddittoria, essendo riuscito a conciliare mediante la teoria delle idee e quella dei principi le due esigenze che in Aristotele appaiono potenzialmente conflittuali, quella della più elevata dignità e quella della massima universalità dell'oggetto del sapere.

Lo scontro con il platonismo era dunque ineludibile anche nella discussione di A. La soluzione platonica era ormai impraticabile per Aristotele non solo perché egli aveva già rifiutato la riducibilità di tutti gli esseri a due soli principi fondamentali, come la stessa discussione di A ampiamente dimostra; ma perché inoltre disponeva di una teoria della scienza che gli consentiva di confutare le pretese platoniche in maniera adeguata. Aveva già scritto, con ogni probabilità, gli *Analitici secondi* e sapeva che una scienza si organizza intorno a un genere proprio, un genere particolare di enti che ne costituisce l'ambito, e che essa conduce le sue dimostrazioni a partire da principi che le sono esclusivamente propri. Se anche ammetteva l'esistenza di alcuni (pochi) principi comuni a tutte le scienze, quali il princi-

19. Ad esempio *Fedone* 80b, *Repubblica* 611e, *Politico* 269d. Sull'estensione del mondo divino in Platone cfr. anche Donini (1992), pp. 296-300.

pio di non contraddizione o quello del terzo escluso, e di principi comuni a più scienze, come quello che dice che sottraendo grandezze eguali a grandezze eguali si ottengono ancora grandezze eguali (un principio che regola tutte le scienze che abbiano a che fare con la quantità), aveva anche precisato che tali principi non si applicano però mai in nessuna scienza particolare in tutta la loro estensione, ma solo limitatamente a quel genere su cui verte la scienza particolare di volta in volta in questione. La tesi ontologica dell'irriducibilità delle cose a pochi principi universali e quella epistemologica della costituzione delle scienze particolari intorno a generi determinati dell'essere e a principi propri gli permettevano dunque di respingere le soluzioni platoniche e academiche in nome della molteplicità irriducibile dei generi dell'essere e quindi delle scienze; di difendere, inoltre, contro le pretese di una superscienza universale di tutte le cose l'autonomia di ciascuna scienza particolare; nel che si suol vedere uno dei grandi e storici meriti dell'aristotelismo. Ma queste stesse tesi non gli facilitavano poi affatto la parte costruttiva della risposta e non gli consentivano di surrogare tanto facilmente la sua «sapienza cercata» alla superscienza academica. Anche la *sophia* di Aristotele avrebbe infatti dovuto sottostare alle leggi stringenti dell'epistemologia degli *Analitici secondi*: una scienza, perciò un genere determinato.

Aristotele poteva forse affidarsi all'esigenza di massima elevatezza e lontananza dall'esperienza comune e praticare la via della sapienza come scienza delle cose più alte e difficili, o direttamente del divino: questi oggetti avrebbero potuto costituire il genere particolare e determinato, il più alto possibile nella scala dell'essere, intorno al quale costruire la sapienza alternativa alla filosofia platonica e academica. Spezzando l'unità indistinta della fisica academica, separando le scienze teoretiche da quelle pratiche, Aristotele fece effettivamente qualche passo in questa direzione. Ma proseguendo su quella strada avrebbe sacrificato l'esigenza dell'universalità, avanzata tanto dall'opinione comune che voleva che il sapiente sapesse «tutto», quanto dal platonismo che pretendeva di sapere effettivamente in qualche modo tutto. Non fece questo sacrificio. Forse soprattutto perché rimase comunque sempre troppo platonico per prendere decisamente la strada dell'assoluta specializzazione delle scienze. Al di là della frantumazione del quadro platonico, doveva essere possibile anche per Aristotele ricostruire l'unità del sapere e l'universalità della filosofia. La «scienza cercata» dei libri A e B

fu appunto il primo tentativo indirizzato nel senso della ricostituzione di un'unità del sapere che non fosse la pura e semplice giustapposizione delle diverse discipline speciali ormai distinte e ben difese nella loro autonomia dal potente apparato concettuale dell'ontologia e dell'epistemologia aristoteliche. Lo spazio concesso alla polemica contro Platone e gli Academici in A e poi in B, M, N e in tanti altri luoghi della *Metafisica* è dunque giustificato dall'enormità della posta in giuoco: bisognava eliminare ogni equivoco nel confronto con il concorrente più minaccioso prima di accingersi a sostituire qualcosa alle sue proposte che risultavano ormai inaccettabili.

Che il compito che Aristotele si era assegnato in A non fosse di facile esecuzione è indicato dal fatto che il percorso da lui seguito per sostituire la sua «filosofia prima» alle teorie platoniche dei principi non è lineare. Prima di arrivare con Γ ed E al tentativo esplicito di conciliazione delle esigenze opposte avanzate in A, riuscito o meno che esso sia, Aristotele compì infatti alcuni passi in tutt'altra direzione. Si è già accennato sopra a qualche esempio significativo; ma forse il caso più notevole rimane quello dell'intero libro Λ. Di questo scritto si è molto discussa la datazione; Jaeger lo considerava antico perché il suo contenuto apparentemente teologico era secondo lui una caratteristica molto "platonica". La reazione a Jaeger si espresse anche nel tentativo di stabilire invece per Λ una datazione tarda, sicché la teologia sarebbe stata in definitiva l'approdo della riflessione di Aristotele. Oggi si è tornati in generale a preferire la datazione antica anche da parte di studiosi che, per quanto attiene all'interpretazione storica e filosofica della *Metafisica*, non condividono affatto le tesi evoluzionistiche. Che questa sia effettivamente la datazione più probabile anche dopo che si è abbandonata l'interpretazione complessiva dello sviluppo di Aristotele come un passaggio dal platonismo all'antiplatonismo è mostrato da indizi di varia natura, soprattutto dalle affinità di questo libro con altri scritti aristotelici antichi come quello *Sulla filosofia*, o probabilmente antichi come il primo libro della *Fisica* e il libro N della stessa *Metafisica*; ma un indizio importante potrebbe essere proprio la posizione molto diversa da quella di Γ ed E che il libro assume relativamente alla questione delle due caratteristiche da assegnarsi alla sapienza secondo A. Il primo capitolo di Λ, come si è già osservato, accenna con una certa chiarezza a una distinzione fra la fisica e una scienza che si occuperebbe delle sostanze sovrasensibili, anche se il nome

della filosofia prima a questa scienza non è (ancora?) esplicitamente attribuito; assegna alla fisica la ricerca sui due tipi di sostanze sensibili che si devono riconoscere (cioè quella eterna dei corpi celesti e quella corruttibile esemplificata con le piante e gli animali) e riserva all'altra scienza l'indagine sulla sostanza sovrasensibile. In altre parole, fra le due esigenze avanzate in A, Λ sceglie qui decisamente per l'equivalente della filosofia prima quella della massima elevatezza dell'oggetto e sacrifica quella della sua universalità: niente, in tutta la discussione poi sviluppata nel libro, fa pensare che Aristotele consideri la teoria del motore immobile come una sorta di conoscenza almeno in universale anche di tutte le altre cose. È vero che all'esame della sostanza sovrasensibile e alla dimostrazione dell'esistenza di un primo motore immobile sono premessi alcuni capitoli (2-5) in cui Aristotele riassume brevemente le sue vedute a proposito delle sostanze sensibili e dei loro principi; ma non c'è il minimo tentativo di mostrare che i risultati di questo esame abbiano il loro fondamento in qualcosa che sia stabilito nei capitoli sulla sostanza sovrasensibile e che essi non potrebbero essere raggiunti senza queste ulteriori conoscenze. Dato il quadro delle discipline e dei loro oggetti delineato nel primo capitolo, l'esame delle sostanze sensibili condotto nei capitoli 2-5 può essere considerato solo come un sunto di teorie fisiche, e l'universalità del quadro del mondo offerta nel libro Λ risulta semplicemente dalla giustapposizione o dalla somma dei contenuti di due discipline che Aristotele stesso ha provveduto a distinguere con accuratezza. Se non ci fosse questa distinzione, potremmo dire che Λ rimane nei limiti di una fisica intesa al modo academico; con lo svantaggio, però, che avendo rifiutato ogni versione (platonica e academica) della teoria dei principi non potrebbe nemmeno rivendicare l'universalità del suo oggetto nel senso in cui potevano pretendere a essa i Platonici.

2.4
B e la serie delle aporie

Che però il problema della definizione dell'oggetto della sapienza, o della «scienza cercata» e, congiuntamente, quello della possibilità di far coincidere in questo oggetto esigenze non facilmente conciliabili rimanessero dopo la stesura di A ben presenti ad Aristotele è dimostrato dal contenuto di una parte

(quanto meno) del libro B. Questo scritto ha un rapporto molto stretto con A, stabilito da alcuni riferimenti a quel libro (per la verità, non tutti indiscutibilmente chiari) e soprattutto dal fatto che per indicare la scienza che è in questione Aristotele adotta in esso i medesimi nomi che comparivano nel libro A, appunto quelli di *sophia* e di *epizetoumene episteme*[20]. Ma B è uno dei libri più difficili da capire dell'intera *Metafisica*. Consiste infatti essenzialmente nell'enumerazione e nell'illustrazione di quattordici «aporie», termine tecnico che significa all'incirca "difficoltà", oppure "problema"; di esse Aristotele si limita a delineare opposte possibilità di sviluppo senza tuttavia prendere posizione né in un senso né nell'altro, anche se in qualche caso si intuisce in quale direzione vadano le sue preferenze o si abbozza una terza soluzione al di là delle due tesi contrapposte. È palese che il libro non può essere stato concepito come un tutto in sé compiuto e autosufficiente: è un programma di ricerche che effettivamente si trovano poi sviluppate nei libri seguenti, anche senza riferimento esplicito alle enunciazioni di B. Proprio la possibilità di ricondurre alla tavola delle difficoltà da discutersi presentata in B il contenuto di una buona parte dei libri seguenti è del resto, come si è già accennato, il miglior fondamento per ammettere che la maggioranza dei libri della *Metafisica*, anche se non costituisce una vera e propria unità compositiva, conserva pur sempre la traccia di una riflessione unitaria e continua di Aristotele intorno alle questioni poste dal costituirsi della filosofia prima come disciplina teoretica autonoma e sovraordinata alle altre.

Assumere come punto di partenza dell'indagine le difficoltà e le diverse possibilità di soluzione che il problema in esame presenta è un metodo consueto nelle opere di Aristotele; ma di solito[21] esso è anche collegato a una rassegna delle opinioni correnti e degne di nota (*endoxa*), quelle comunemente sostenute o, soprattutto, quelle emerse nel corso della tradizione filosofica precedente. Queste opinioni sono diverse le une dalle altre e generalmente sono addirittura contraddittorie. Il metodo di Aristotele ha dunque certamente a che fare con i compiti e la natura dell'indagine che egli considerava propria della dialet-

20. Il primo ad esempio in B 1, 995b 12; il secondo nella proposizione che apre il libro a 995a 24.

21. Ad esempio nei libri iniziali della *Fisica*, del *De anima*, dell'*Etica Eudemia* e della *Nicomachea*, nel secondo libro della *Politica*.

tica; l'esposizione e la discussione di una tesi da altri sostenuta hanno innanzitutto un valore eminentemente confutativo e servono a sgombrare il campo da errori e malintesi; ma chi dimostra la falsità di una certa tesi implica anche la verità di quella a essa opposta, purché gli sia stato possibile istituire un preciso rapporto di contraddizione fra le due [22]. E anche prima di fondare in questo modo la verità di una tesi che sarà accettata da Aristotele stesso il metodo della discussione delle aporie ha una sua triplice utilità, che è segnalata proprio all'inizio di B (1, 995a 27 - b 4). In primo luogo, dice Aristotele, la buona soluzione (in greco, *euporia*) è condizionata dal riconoscimento della difficoltà (aporia, appunto) che «come un laccio» impediva il procedere del pensiero; bisogna dunque sapere dove e quale precisamente sia la difficoltà. Poi, solo chi ha preso coscienza della difficoltà sa anche in quale direzione dovrà cercare e può così anche riconoscere il fine della ricerca. Infine, si può meglio giudicare di ogni questione dopo aver sentito le opposte ragioni di tutte le parti in causa.

Ora, quel che costituisce la peculiarità delle aporie della *Metafisica* è che in esse l'enunciazione delle opposte soluzioni è in apparenza svincolata da una rassegna di opinioni che qualcuno abbia effettivamente sostenuto. È vero che nel presentarle Aristotele accenna alle «opinioni diverse che alcuni hanno avanzato» (B 1, 995a 26); però si affretta ad aggiungere subito: «e se ve ne è qualcuna oltre a queste che sia stata omessa», il che lascia aperta la possibilità che almeno in parte le opposizioni siano state costruite da lui e, del resto, nel corso della discussione non c'è un riferimento sistematico a sostenitori eventuali di ciascuna delle tesi prese in considerazione. In realtà, però, se si collegano fra loro i libri A e B, come lo stesso Aristotele ci invita in qualche modo a fare, si può dire che ciascuno di essi presenta separatamente uno solo dei due aspetti che solitamente sono collegati nelle discussioni preliminari delle aporie che si incontrano nelle altre opere: ad A tocca la rassegna delle opinioni già da altri sostenute, a B la presentazione delle opposizioni dialettiche di opinioni possibili e anche, almeno in parte, da qualcuno davvero sostenute. E, indipendentemente dalla possibilità di notare o indovinare un sostenitore effettivo di ciascuna delle opinioni prese in esame nelle aporie, è comunque chiaro anche da un sommario riassunto delle difficoltà enuncia-

22. Cfr. quanto dice l'*Etica Eudemia* in I 3, 1215a 6 ss.

te che esse non nascono a caso e che hanno un costante punto di riferimento nella problematica dibattuta all'interno dell'Academia e, in particolare, nei problemi collegati alle caratteristiche e alle esigenze già descritte in A per la sapienza cercata; caratteristiche ed esigenze che si è visto erano a loro volta spiegabili in relazione allo sviluppo della discussione fra Aristotele, Platone e gli Academici: la provvisoria definizione di questa sapienza come scienza delle cause prime, l'aspirazione all'universalità del suo sapere, ma anche all'eminenza del suo oggetto, il rapporto con l'essere e la verità. Anche le tesi costruite da Aristotele, insomma, sono state formulate avendo ben presenti le questioni aperte dal dibattito con l'Academia e dal tentativo di sostituire una diversa forma di sapienza alle teorie academiche e platoniche dei principi, delle idee e dei numeri. Sommariamente compendiato, questo è infatti il tema delle quindici aporie [23].

1. È una sola scienza a studiare tutti i diversi generi delle cause oppure sono scienze diverse?

2. È una sola e medesima scienza che studia i principi comuni delle dimostrazioni (Aristotele nomina il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso) e i principi delle sostanze? Se sono scienze diverse, quale è fra esse la sapienza?

3. È una sola e medesima scienza a studiare tutte le sostanze o ci sono parecchie scienze secondo le diverse sostanze?

4. C'è una sola scienza che studia le sostanze e anche le proprietà che a queste appartengono?

5. Esistono solo le sostanze sensibili oppure ve ne sono anche altre? E, se quest'ultimo è il caso, tali sostanze sono di un sol genere o appartengono a generi diversi, ad esempio idee ed enti matematici?

6. I principi primi sono i generi oppure le parti costitutive delle cose?

7. E se i principi sono i generi, si tratterà dei generi sommi o di quelli infimi, che si dicono delle cose individuali?

8. Se non c'è nulla oltre le cose singole, che sono infinite, come è possibile aver scienza dell'infinito? Se c'è e sono i generi, si ricade nella precedente difficoltà; o bisognerà ammettere qualcosa oltre le cose singole in alcuni casi, in altri no?

23. L'elenco segue l'ordine secondo cui le aporie sono sviluppate nei capitoli 2-6 di B. L'enumerazione di B 1 presenta leggere discrepanze. Sulle aporie di B è importante lo studio di Suzanne Mansion (1955).

9. I principi avranno unità specifica oppure numerica?
10. Sono i medesimi i principi delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili?
11. L'essere e l'uno sono sostanza delle cose?
12. Numeri, corpi, punti e superficie sono sostanze oppure no?
13. Perché cercare altre realtà (come le idee) oltre le cose sensibili e gli intermedi matematici?
14. I principi esistono potenzialmente oppure in atto?
15. I principi sono degli universali o sono come cose singolari?

Non occorre insistere ora sul rapporto molto stretto che queste aporie hanno con i problemi delle filosofie platoniche e academiche e con le difficoltà di esse tipiche; sul dibattito di Aristotele con gli Academici e con Platone ritorneremo del resto ancora in un prossimo capitolo. Per il momento, importa notare che dietro le questioni sollevate nelle prime quattro stanno proprio le difficoltà già implicite nella descrizione che A aveva dato della scienza cercata e le complicazioni che nascono quando ci si trova a dover far concordare l'elevatezza e la generalità dell'oggetto di questa conoscenza. L'esigenza di universalità richiederebbe per esempio che una sola scienza, sempre usando, ovviamente, il metodo proprio della scienza dimostrativa, abbia a che fare con tutti i generi delle cause (come prospetta la prima aporia), con tutte le sostanze (come dice la terza), con le sostanze e anche con i principi comuni delle dimostrazioni, i quali realizzano in qualche modo il massimo di universalità possibile dato che sono comuni a ogni scienza e perciò alle dimostrazioni di qualsiasi oggetto suscettibile di scienza (il che è il tema della seconda aporia). E le stesse esigenze, infine, porterebbero ad assegnare a una sola scienza le sostanze e le loro necessarie proprietà, come segnala la quarta aporia. Ma adottando simili soluzioni si rischierebbe di ricadere nel quadro platonico e academico di una scienza suprema nella quale tutte le altre sarebbero in certo modo ricomprese e subordinate. Se al contrario si respingono le soluzioni che privilegerebbero la generalità dell'oggetto della scienza cercata, se si scindono fra scienze diverse ad esempio la conoscenza delle varie cause, delle diverse sostanze, della sostanza e dei principi comuni, delle sostanze e delle loro proprietà, non si saprà mai dir bene a quale delle scienze così distinte spetterebbe il riconoscimento di essere la sapienza quanto meno per la maggiore elevatezza del suo oggetto. Ad esempio, quanto alla conoscenza delle cause (B 2, 996b 8 ss.), a quel titolo potrebbero aspirare sia la cono-

scenza della causa finale, qualora si assumano come criterio di priorità l'autorevolezza e la capacità imperativa richieste per la scienza; sia la conoscenza della causa formale, perché è proprio questa che meglio corrisponde all'esigenza che l'oggetto della sapienza siano le cause prime e massimamente conoscibili (si conosce una cosa, Aristotele ricorda, quando si sa che cosa essa è e non quanta o quale sia). Ma se invece si pensa al mondo della generazione, alla prassi e al mutamento, allora sembra che la conoscenza si abbia soprattutto quando conosciamo la causa efficiente (Aristotele, abbastanza comprensibilmente, non adduce argomenti a favore della conoscenza della sola causa materiale). Analogamente (B 2, 997a 11-15), se si scinde la scienza dei principi logici da quella della sostanza, non si saprebbe più dire a quale delle due scienze risultanti si dovrebbe attribuire la priorità.

Ciò che è notevole, al di là della programmata inconcludenza di queste aporie, è che dalla discussione di Aristotele in B traspaiono alcuni presupposti che sembrano comunque ben fermi e destinati a salvarsi pur nella contrapposizione dialettica delle opposte tesi; altri libri della *Metafisica* confermeranno appunto che essi non sono mai stati realmente in questione. L'esigenza dell'universalità della sapienza non potrebbe essere abbandonata; le conseguenze di una rinuncia a essa sarebbero infatti il disordine e la frammentazione delle conoscenze, l'impossibilità di stabilire fra esse una sistemazione e una ragionata convivenza. L'ordine e la convivenza fra le scienze richiedono peraltro certamente una gerarchia: significativamente a 997a 12 Aristotele osserva che, qualora si attribuissero a scienze diverse la conoscenza della sostanza e quella degli assiomi logici, non si saprebbe più «quale di esse sia più autorevole e precedente all'altra». L'universalità della sapienza dovrà dunque essere in ogni caso compatibile con una distinzione di scienze diverse, ma anche gerarchicamente bene ordinate. Questo sarà precisamente il risultato cui approderà il libro E. Poi, è anche molto chiaro dalla presentazione delle aporie che la scienza a cui Aristotele già pensa avrà comunque come suo oggetto eminente l'*ousia*, la sostanza. Alcuni dei problemi (ad esempio il 3, 4, 5, 11, 12 e 13) riguardano direttamente ed esplicitamente la sostanza; ma anche lo sviluppo di altre aporie non lascia alcun dubbio in proposito. Nella discussione della seconda, ad esempio, Aristotele non si domanda semplicemente se alla scienza cercata tocchi di studiare anche i principi della dimostrazione;

la questione è invece formulata in termini diversi a 996b 31 [24], se cioè ci sia una sola scienza e dell'*ousia* e degli assiomi logici. Che il primo degli oggetti così menzionati sia comunque di pertinenza della sapienza è un dato da assumersi come ovvio. Si ricorderà che il libro A aveva già in qualche modo collegato la sapienza all'essere e alla verità; B parla ormai più precisamente dell'essere come *ousia*. Questo libro dunque prevede, o sa già, parecchio delle risposte che saranno date esplicitamente nei libri successivi e introduce il maggior protagonista delle future discussioni, la sostanza.

2.5
La discussione dei precursori in A

Ma per importante che sia il problema teorico sollevato in A e riproposto dalle aporie di B, è probabile che la maggior parte dei lettori della *Metafisica* sia invece sempre stata colpita e qualche volta anche avvinta dalla rassegna dei precursori che occupa i capitoli centrali di A. Se questo libro è il più noto e il più commentato dell'intera opera, ciò si deve certamente al fascino che emana dalla sfilata degli antichi filosofi allineati e valutati da colui che a sua volta sarebbe stato considerato da tanta parte della posterità il maestro del sapere umano. Ed è un fascino antico, le cui prime tracce si possono reperire già agli inizi della nostra era, quando A fu studiato dal Platonico che poi Plutarco prese come guida nella composizione dei suoi scritti *Su Iside e Osiride* e *Sulla generazione dell'anima nel Timeo*; in queste opere Plutarco ricostruisce – assai poco attendibilmente – una storia dell'antichissima filosofia greca di marca sfacciatamente dualistica [25], in cui Aristotele stesso è coinvolto in un'interpretazione del reale come risultante da un perpetuo conflitto fra gli opposti principi del bene e del male insieme con quegli stessi pensatori di cui proprio in A più lungamente si dà notizia: Parmenide, Empedocle, i Pitagorici, Anassagora, Platone. Naturalmente, in A non ci sono quasi affatto le basi per una simile interpretazione, che è tipica dell'intuizione che del platonismo ebbero Plutarco e i suoi informatori pitagorizzanti; ma ciò che una simile lettura della rassegna dei precursori in A può insegnarci

24. Cfr. anche 997a 11.
25. Sulla ricostruzione di Plutarco, Mansfeld (1992), pp. 282-7 e Donini (1994), pp. 5077-81.

è appunto che le età posteriori ad Aristotele hanno di solito utilizzato il libro o per ritrovarci quella stessa concezione della filosofia e della sua storia che esse si erano formate, oppure (come accade più facilmente nell'età moderna) per negare che le pagine aristoteliche corrispondano alle esigenze di una corretta presentazione della storia della filosofia come esse stesse la concepiscono. Così, se i primi lettori platonici e pitagorici di A – con molta fantasia esegetica e poco o nessun fondamento obiettivo – poterono vedere nel libro la storia di un pensiero dualistico scritta da un dualista, più recentemente si ritrovò in quelle pagine il precorrimento di Hegel e della sua visione della storia della filosofia come una necessaria successione di dottrine dove la serie cronologica dei pensatori dovrebbe corrispondere alla deduzione delle determinazioni stesse dell'idea. Oppure, inversamente ma reagendo a simili forzature, si demolì ogni valore storico della testimonianza resa da Aristotele sulla filosofia a lui precedente scoprendovi solo una serie di travisamenti e si trovarono serissimi studiosi disposti a sostenere che quanto dice Aristotele potrebbe essere accettato soltanto quando sia confermato da altre fonti che si suppongono indipendenti da lui. È forse proprio un segno della potenza e insieme della singolarità della costruzione di Aristotele il fatto che quasi ogni lettore si trovi a optare per uno di due atteggiamenti estremi e deleghi ad A la rappresentanza del suo stesso modo di vedere la filosofia antichissima, oppure rimproveri alla rassegna aristotelica di non volere o di non saper essere quello che egli esigerebbe da una rappresentazione adeguata della storia del pensiero.

D'altra parte è giusto riconoscere che non è facile rendersi conto di quel che Aristotele intendeva fare e di come lo faceva quando riferiva (nei capitoli 3-6) e criticava (in A 7-9) le teorie dei precursori. Bisogna por mente a particolari anche minimi della sua esposizione per comprendere una prima cosa importante, che, ammesso che ciò che Aristotele sta scrivendo sia una storia, non è comunque una storia *della* filosofia, ma soltanto di un certo modo possibile del filosofare: infatti, introducendo colui che proprio grazie all'influenza secolare di quelle sue pagine è ancora rimasto nelle nostre storie come il primo filosofo, Talete, egli precisa (in A 3, 983b 20) che costui fu «l'iniziatore di *siffatta* filosofia», quella filosofia che, come risulta dalle parole introduttive del terzo capitolo, consisteva nell'indagine degli enti e nella ricerca della verità. Ma ci potevano essere – e secondo Aristotele ci furono davvero – altri modi di

filosofare che avrebbero allora avuto iniziatori diversi, e la storia della filosofia tratteggiata in A sarebbe dunque per Aristotele stesso solo parziale: ad esempio, Socrate, che si occupava delle virtù etiche, ma che non disse nulla della totalità della natura (A 6, 987b 1, cfr. M 4, 1078b 17), rimane sostanzialmente fuori da questa vicenda e vi compare solo incidentalmente come colui che con la sua ricerca dell'universale e delle definizioni avrebbe stimolato il pensiero di Platone.

E se molti moderni hanno (giustamente) osservato che Aristotele costruisce in qualche modo la sua rassegna a priori ingabbiando i precedenti pensatori nello schema delle quattro cause precostituito da lui e traducendo le opinioni degli antichi nei termini della propria dottrina, bisognerebbe osservare che più di una volta l'autore stesso della rassegna ha cura di farci notare che non si limita a riferire, ma che sta interpretando: cosa che risulta chiarissima fin dal principio dell'esposizione, dalle parole con cui presenta la dottrina di Talete e che meritano veramente la citazione (A 3, 983b 18-26):

> quanto al numero e alla specificità di tale principio, non tutti li enunciano nello stesso modo, ma Talete, l'iniziatore di siffatta filosofia, dice che è acqua (perciò dichiarò anche che la terra sta sopra l'acqua), ricavando forse quest'opinione dal vedere che il nutrimento di tutte le cose è umido e che persino il calore deriva da questo e vive di questo (ma ciò da cui le cose si generano è il principio di tutte); dunque, per questo ricavò questa sua opinione e perché i semi di tutte le cose hanno natura umida e l'acqua è il principio della natura nelle cose umide.

La distinzione fra quel che avrebbe detto Talete e quel che si può pensare delle ragioni per cui lo disse è sempre piuttosto chiara e se i moderni hanno dubitato anche del fatto che lo stesso termine di «principio» possa essere stato usato da Aristotele e non da Talete, questa traduzione nei termini del proprio linguaggio filosofico è un'operazione probabilmente inevitabile per un pensatore che non ha in vista una precisa ricostruzione storica ma il completamento di un quadro teorico che richiede l'impiego di quelle stesse concettualizzazioni che hanno già tracciato i contorni. La questione è stata impostata come un esame dei precursori nella ricerca delle cause prime e dei principi (983b 3-4): la traduzione nel linguaggio delle cause e dei principi è più che inevitabile, diventa legittima addirittura (del resto, Aristotele eviterà di attribuire senz'altro a Talete l'identi-

ficazione dell'acqua con la causa materiale delle cose. Il senso del suo discorso è un altro: Talete ha parlato dell'acqua in modo tale che è legittimo dire che per lui l'acqua era il principio e questo principio può essere poi identificato, all'interno dello schema di cui noi ormai disponiamo, soltanto con una causa materiale). E più avanti Aristotele (4, 985a 5) dichiara esplicitamente che di Empedocle fornirà un'interpretazione che si propone di andare al di là delle ingenue parole del filosofo.

L'approccio più adeguato ad A è dunque quello sviluppatosi sempre più largamente negli ultimi anni, quello cioè di trattare la rassegna dei precursori non come una storia di cui si deve innanzitutto verificare o impugnare la validità documentaria (sebbene ovviamente Aristotele fornisca anche notizie che possono essere controllate e risultano quasi sempre importanti), ma come una discussione con i filosofi precedenti molto simile, anche se non completamente identica, a tutte le altre discussioni di opinioni notevoli (gli *endoxa*) con cui Aristotele è solito aprire le sue opere. Queste sono discussioni dialettiche, grazie alle quali Aristotele costruisce la propria posizione dopo aver fatto scontrare le posizioni alternative, non tutte necessariamente storiche, talora costruite a priori e proprio soltanto allo scopo di esaurire ogni possibilità teorica di esprimersi sul tema della ricerca: è precisamente quanto abbiamo già visto accadere in B. La singolarità di A sta allora nel fatto che in questo libro Aristotele non deve più costruire la propria tesi personale sulla natura e sul numero delle cause: a eseguire questo compito infatti aveva già provveduto nella *Fisica* (come egli stesso avverte in A 3, 983a 33) e proprio usando lo stesso metodo della discussione delle opinioni precedenti ordinate e inquadrate a priori. Nel libro A si tratta solo di verificare la bontà di quella teoria accertando che nel corso della ricerca precedente nessuno aveva enunciato o intuito cause diverse dalle quattro: e infatti si può dire che la causa materiale fu vista dagli Ionici e da Platone (Aristotele si riferisce alla dottrina dei principi[26] e alla concezione della diade indefinita), quella efficiente da Empedocle e Anassagora, quella formale, benché senza grande chiarezza, dai Pitagorici e soprattutto dai sostenitori delle idee, quella finale – con ancora minor precisione – sempre da Empedocle, Anassagora e dai sostenitori delle idee.

Tuttavia non si potrà nemmeno negare che, rispetto a ogni

26. Di cui si dirà nel capitolo seguente.

altra discussione con i precursori, quella che è sviluppata nel primo libro della *Metafisica* ha anche un'apparenza, o forse suscita l'illusione, di una maggiore storicità. C'è una certa attenzione ai rapporti cronologici: Talete, come si è già visto, è l'iniziatore di siffatte ricerche; Empedocle fu il primo a introdurre la causa efficiente (A 4, 985a 29); all'epoca degli Atomisti e ancor prima di questi i Pitagorici furono i primi a far progredire le matematiche (A 5, 985b 23); Platone, che venne dopo le filosofie già esaminate, incontrò da giovane l'eracliteo Cratilo e maturò certe convinzioni che poi mantenne sempre: ma da Socrate accettò anche un altro modo di ricerca (A 6, 987a 29 - b 7). C'è una precisa visione dello sviluppo della cultura nel primo capitolo: Aristotele spiega (A 1, 981b 13-25) che le arti utili alle necessità della vita furono le prime a essere trovate, precedendo l'invenzione delle arti rivolte a procurare piacere; per ultime si scoprirono le scienze che non avevano niente a che fare né con le necessità pratiche né con il piacere, ma si proponevano come fine la sola conoscenza (che erano cioè scienze puramente teoretiche): questo avvenne per la prima volta in Egitto, dove si costituirono le scienze matematiche a opera della classe sacerdotale, che era stata liberata dalle pressioni del bisogno materiale. E sembra ci sia perfino la consapevolezza di una cesura, di un' alterità profonda fra i miti narrati dagli antichissimi «teologi» [27] e il tipo di ricerca o di spiegazione inaugurato da Talete (A 3, 983b 27 - 984a 2).

Ma forse, più che di un Aristotele che fa storia bisognerebbe invece parlare di un filosofo profondamente convinto che esistono strutture finalistiche che governano tutti i processi naturali e, di conseguenza, anche lo sviluppo delle attività umane. È appunto il medesimo filosofo che, descrivendo nella *Poetica* lo sviluppo della tragedia, ne parla come di un processo che, passando attraverso molti mutamenti, attinge il suo compimento e si ferma nel momento in cui la tragedia «raggiunge la propria natura» (*Poetica* 4, 1449a 9-15). Analogamente, secondo la testimonianza già citata sopra da Cicerone, Aristotele doveva pensare della filosofia: la più nobile delle attività umane era per lui come un frutto in via di maturazione, che si poteva sperare sarebbe stata completa di lì a poco (il che ci dice inoltre che egli non si collocava ancora al culmine di quel processo, anche

27. Sul significato di questo termine cfr. anche il CAP. 4, p. 97; inoltre Donini (1992), pp. 295-6.

se si può supporre che vi si sentisse piuttosto vicino). Una conseguenza di una simile concezione, che interpreta anche lo sviluppo delle conoscenze e delle attività umane come il dispiegarsi di una crescita naturale verso il suo fine, è che effettivamente i passaggi successivi del processo possono essere visti come, in qualche modo, necessari o meglio necessitati: ma solo nel senso che, richiedendo la natura stessa delle cose che il processo vada avanti in direzione del fine, i passaggi, o almeno certi passaggi, sembrano imporsi agli agenti e agli stessi filosofi come inevitabili. Così nella *Poetica* si dice che i poeti tragici «svilupparono tutto quanto si rendeva manifesto come di pertinenza della tragedia» (4, 1449a 13) e che «la natura stessa trovò il suo metro adatto» nel trimetro giambico (4, 1449a 23). Così nelle opere biologiche: «Empedocle, guidato dalla verità stessa, è costretto a dire» (*Parti degli animali* I 1, 642a 18) e Democrito, a sua volta, si provò per primo a definire l'essenza «non perché considerasse la definizione necessaria alla ricerca fisica, ma spinto dalla cosa stessa» (*Parti degli animali* I 1, 642a 26). Allo stesso modo in A si dice che, una volta intuita la causa materiale, «le cose stesse indicarono la strada» ai filosofi e li avviarono alla scoperta della causa efficiente (3, 984a 18) e più oltre si conferma che «fu la stessa verità a costringere» alla ricerca della causa successiva a quella materiale (3, 984b 10, passo nel cui seguito è peraltro facile notare che la causa efficiente e quella finale tendono a sovrapporsi o a confondersi nelle intuizioni degli antichi filosofi).

È possibile che in questa concezione dello sviluppo biologico come orientato finalisticamente verso la compiutezza e verso il bene Aristotele sia stato anche influenzato dalle tesi del suo più anziano collega academico Speusippo, del quale egli stesso riferisce in Λ (7, 1072b 30-34) che si sarebbe rifiutato di identificare il bene con il principio perché nello sviluppo delle piante e degli animali compiutezza e perfezione sono successive ai principi [28]. Al che Aristotele obietta (7, 1072b 34 - 1073a 3) che anche il seme deriva a sua volta da un individuo già compiutamente sviluppato: in altre parole, come dirà più chiaramente nel libro Θ [29], che l'atto precede in realtà la potenza.

28. Il testo della *Metafisica* è il fr. 53 nella raccolta dei frammenti di Speusippo curata da Margherita Isnardi Parente, di cui cfr. anche la discussione nelle pp. 274 ss.

29. Cfr. in proposito anche il CAP. 5, pp. 133 ss.

Questa è però un'idea che può essere plausibilmente sostenuta solo in relazione al ciclo biologico e alle generazioni naturali; sarebbe stato forse più difficile per Aristotele spiegare in qual senso anche nello sviluppo della filosofia o in quello della tragedia la perfezione dell'atto precedeva la potenza. Come che sia di ciò, si può osservare che se certi passaggi sono necessari in vista del compimento del processo, si è in presenza di quel tipo di necessità che si suol dire ipotetica e che Aristotele ha definito nel libro Δ (5, 1015a 20-6): «necessario si dice [...] ciò senza di cui il bene non può o esistere o generarsi, oppure non è possibile sfuggire il male o esserne privati, come ad esempio bere la medicina è necessario per non ammalarsi e navigare fino a Egina per recuperare il denaro».

Questo modo della necessità è largamente presente nelle *Etiche* all'interno della dottrina della *proairesis*, la scelta deliberata che è il momento costitutivo più importante della virtù. È indubbio che una simile concezione comporta limitazioni alla libertà di scelta degli agenti e la recente storiografia ha infatti discusso con passione e a volte con grande raffinatezza di analisi se Aristotele debba essere o no considerato un determinista. Minor rilievo ha avuto invece nella discussione il problema di cui si è ora accennato a proposito di *Metafisica* A; in ogni caso, la necessità che condiziona e sorregge anche i passaggi della ricerca che conduce alla scoperta delle cause, se è di tipo ipotetico, non è però tale, secondo Aristotele, da vincolare i filosofi sollevandoli anche dal rischio dell'errore. Il paradosso è allora che l'indipendenza e l'autonomia della ricerca di ogni singolo pensatore apparirebbero provate o garantite piuttosto dall'errore che dalla conquista della verità: in questo senso, si potrebbe dire che l'enormità degli errori che credette di dover imputare ai Platonici dimostra che per Aristotele il procedere della ricerca filosofica era in definitiva libero. Non sarebbe affatto impossibile – e sarebbe anzi istruttivo – verificare che anche sul terreno dell'etica si ripresentano per Aristotele, o per i suoi discepoli, difficoltà e paradossi del tutto simili.

2.6
Il libro Δ

A conclusione di un capitolo in cui si è molto parlato del metodo dialettico di Aristotele è forse opportuno accennare brevemente alla curiosa ma non inspiegabile presenza di Δ nella *Me-*

tafisica. In trenta capitoli di varia estensione e nella forma di un vero e proprio lessico concettuale, il libro classifica e illustra i diversi significati di termini filosoficamente importanti: da «principio», «causa», «elemento» e «natura» a «uno», «essere», «sostanza», «potenza», «relativo», «accidente» e altri ancora. La trattazione, almeno nel caso dei capitoli di maggiore ampiezza, è condotta con un certo metodo, abbastanza chiaro: di solito, dopo aver illustrato in successione i diversi significati possibili di un termine, Aristotele cerca di raggruppare le varie accezioni sotto una o due principali, a cui tutte le altre possano essere ricondotte. I termini e i concetti illustrati in Δ, ora, erano rilevanti per tutta la filosofia, ma forse lo erano particolarmente per la raccolta in cui erano state riversate tutte le indagini di Aristotele relative alla filosofia prima, alle cause prime e all'essere; si capisce perciò che un editore abbia ritenuto opportuno riunire alla *Metafisica* anche questo libro che, come si è detto nel precedente capitolo, quasi sicuramente esisteva come opera autonoma nel fondo degli scritti. La sede scelta per l'inserzione, peraltro, difficilmente poteva essere meno felice, dato che separa due libri come Γ ed E che sono proprio quelli capitali per la costruzione di un progetto di studio della scienza dell'essere in quanto tale (si dirà più diffusamente di questo problema nel CAP. 4).

Si intende facilmente che per il suo stesso carattere Δ risulta indatabile; deve essere stato soggetto a revisioni e aggiunte lungo tutto il corso della vita di Aristotele. Ma per questa medesima ragione il libro è un documento di primaria importanza del costante interesse del suo autore per i problemi del linguaggio, della semantica e della dialettica; Aristotele è sempre stato convinto che qualsiasi indagine sarebbe stata chiarificata da un preliminare accertamento del significato dei termini d'uso.

3

I libri di polemica contro Platone e gli Academici

3.1
La cronologia dei libri

Sebbene la polemica contro il platonismo e le dottrine academiche si incontri dovunque nella *Metafisica* e non ci sia nessun libro che non vi faccia almeno in maniera cursoria qualche riferimento, alcuni degli scritti compresi nella raccolta sembrano particolarmente concentrati su questo tema: si tratta precisamente del capitolo 9 di A e degli interi libri I, M e N. Ma sarebbe molto probabilmente un'illusione quella di chi volesse riferire tutti questi scritti a un solo e medesimo periodo della vita di Aristotele, come se soltanto o soprattutto in quello avesse potuto sbrigliarsi la vena polemica dell'autore. Anche in Z, del resto, ricorre la polemica contro le idee. Dell'anteriorità più che probabile di A (e verisimilmente anche di B) rispetto a M si è già parlato nel precedente capitolo; un certo lasso di tempo, forse abbastanza rilevante, dovrebbe essere trascorso fra la composizione dell'uno e dell'altro. Ma precisare meglio quanto lungo esso sia stato e assegnare i due libri a momenti definiti dell'attività di Aristotele è cosa veramente ardua, complicata per di più dalla questione tutt'altro che chiara dei rapporti fra M e N, cui si dovrà accennare semplificando quanto possibile una massa di ipotesi alquanto aggrovigliata.

È innanzitutto discutibile l'unità stessa del libro M, in qualche modo messa in questione fin dall'antichità, quando (secondo una notizia del commentatore Siriano) [1] ci furono alcuni che considerarono concluso il libro a 1086a 21 e assegnarono la parte rimanente del 9 e l'intero capitolo 10 al libro N. Alcuni

1. Syrianus *in Metaphysica*, pp. 160, 6 ss.

moderni hanno seguito quest'indicazione, che però ha soprattutto l'effetto spiacevolissimo di introdurre una discontinuità difficilmente spiegabile all'interno del nuovo scritto costituito da M 9, 1086a 22 fino a tutto N, in quanto la proposizione iniziale dell'attuale N («tanto sia detto a proposito di questa sostanza», 1087a 29) non troverebbe un riferimento plausibile in quel che immediatamente precede: infatti nella parte conclusiva di M 10 non si parla con chiarezza di alcuna sostanza, ma di problemi epistemologici. È vero peraltro che la stessa difficoltà devono comunque affrontare anche quegli studiosi che mantengono la divisione tradizionale dei libri M e N e, sia che considerino o no i due libri collegati in una sostanziale unità, proprio come l'altro gruppo di moderni cui abbiamo accennato si trovano costretti a spiegare il riferimento a «questa sostanza» come un rinvio alla trattazione delle sostanze sovrasensibili ammesse da Platone e dai Platonici, trattazione che era stata svolta in M 1-9 (sempre considerando questo capitolo limitatamente a 1086a 21). Naturalmente, l'interposizione della seconda parte di M 9 e di M 10 costituirebbe per questa spiegazione una difficoltà, di cui ci si libera o considerando M 9 (seconda parte) - 10 come un nuovo proemio posteriormente aggiunto a N, oppure come una sorta di nota entrata nel testo a dividere indebitamente la prima parte di M 9 dall'inizio di N. Per non dire di chi sopprimerebbe radicalmente persino i dati stessi del problema correggendo il testo all'inizio di N, in modo da far dire ad Aristotele non già «tanto basti a proposito di questa sostanza (*ousias*)», ma «tanto basti a proposito di questo problema (*aporias*)»: una formula che, nella sua genericità, converrebbe bene anche come riferimento al contenuto di M 10.

Ma recentemente è stato notato [2] – davvero molto opportunamente – che la pretesa di collegare il riferimento iniziale di N a M 1-9 è del tutto insostenibile. È impossibile, infatti, pensare che, dicendo «tanto basti a proposito di questa sostanza», Aristotele intendesse riferirsi alla sostanza sovrasensibile (in qualsiasi modo dai Platonici fosse concepita), a proposito della quale aveva già lungamente discusso in M 1-9: ciò avrebbe infatti senso soltanto se in quel che segue all'esordio di N non si ritornasse più in alcun modo sulla sostanza sovrasensibile. In realtà, Aristotele continuerà invece a parlarne nei capitoli 3-6 di N: dunque «questa sostanza» di cui si sarebbe adeguatamente

2. Da Berti (1987), p. 29.

trattato già prima di N e di cui non si dovrebbe d'ora in poi più parlare non poteva in nessun modo essere la sostanza sovrasensibile e doveva, al contrario, essere soltanto la sostanza sensibile. Ma questo significa allora, evidentemente, che N è un *logos* del tutto indipendente da M e che doveva essere stato concepito da Aristotele come il seguito di una trattazione delle sostanze sensibili che non ci è stata conservata. Le affinità fra N e Λ che da tempo sono state notate dagli studiosi possono allora autorizzare l'ipotesi che, se veramente Λ è antico [3], anche N appartenga a un periodo ancora abbastanza vicino all'età dell'Academia, quando – come è testimoniato almeno dal *Protreptico* e da α – Aristotele non distingueva ancora nettamente tra fisica e filosofia prima. L'opportunità di separare N da M e la posteriorità molto probabile di M rispetto ad A permettono anche di situare i due libri conclusivi della *Metafisica* in periodi della produzione di Aristotele abbastanza lontani fra loro, ma non dicono ancora nulla di veramente definito quanto alla cronologia assoluta. Tutto ciò che sembra di poter concludere è dunque che N dovrebbe essere uno scritto relativamente antico e M, al contrario, un libro relativamente recente. Nella struttura compositiva con cui la *Metafisica* è giunta fino a noi, è comunque certo che M e N sono destinati a rappresentare insieme la parte critica nella trattazione della sostanza sovrasensibile. Su altri problemi relativi a questa trattazione si avrà ancora occasione di ritornare [4]. Per il momento, basti ricordare che la difficoltà costituita dal rinvio iniziale di N e la soluzione che qui sopra ne è stata ricordata rendono superflui i tentativi, pur apprezzabili, di stabilire una continuità fra M e N; recentemente si è infatti ancora sostenuto che i due libri formerebbero davvero un'unità, anche se abbastanza male ordinata [5].

Quanto a I, infine, il libro è molto difficilmente databile. Sembra chiaro che esso presuppone B, dato che fa esplicito riferimento all'undicesima aporia in 1053b 10, e il riferimento si legge all'interno di un contesto, per di più, che sembra per il suo contenuto un riassunto delle argomentazioni di B 4, 1001a 8-29. Ma in questo riassunto è anche inserito un riferimento ai «*logoi* intorno alla sostanza e all'essere» che dovrebbe alludere a Z e che nel corrispondente contesto di B è assente. Dimostra

3. Cfr. CAP. 2, p. 29 e CAP. 6, p. 141.
4. Cfr. CAP. 6, pp. 137 ss.
5. Questa è la tesi sostenuta da Annas nel suo commento a M e N.

forse questo riferimento l'origine tarda, o in tutti i casi posteriore a Z, del libro? Sarebbe imprudente volerlo sostenere, dato che riferimenti di quel tipo possono essere stati aggiunti nel testo in qualsiasi momento [6].

3.2
Le dottrine di Platone e degli Academici secondo Aristotele

Trascureremo in un primo tempo il libro I concentrandoci su A 9, M e N. In questi tre testi, dunque, Aristotele prende criticamente in esame le dottrine platoniche e academiche delle idee, dei principi e dei numeri (i quali possono inoltre essere o non essere identici alle idee, secondo le differenti tesi di membri diversi dell'Academia). La relazione e la critica che la *Metafisica* fa di quelle dottrine hanno suscitato da tempo fra gli studiosi moderni una vivacissima e non ancora conclusa discussione a proposito dell'attendibilità delle notizie dateci da Aristotele: perché, per quanto riguarda Platone, non sembra di poter immediatamente riconoscere nelle dottrine che Aristotele gli attribuisce la stessa filosofia che conosciamo dai *Dialoghi* (donde nascono l'ipotesi che la relazione aristotelica faccia riferimento anche, o piuttosto, all'insegnamento orale di Platone nell'Academia; e il problema se in quella sede Platone dicesse realmente qualcosa di diverso da quanto leggiamo negli scritti di lui pervenutici); e perché la possibilità di una deformazione, in parte o in tutto inconsapevole, delle posizioni attribuite agli avversari diventa ancora più inquietante nel caso dei successori di Platone, dei quali non possediamo più nemmeno qualche opera da porre a riscontro delle affermazioni loro attribuite da Aristotele. È assolutamente impossibile in questa sede approfondire tanti e così grossi problemi, la cui discussione ha dato origine a una letteratura di dimensioni ormai enormi; del resto, fortunatamente, sviscerare la questione dell'attendibilità delle testimonianze aristoteliche non è essenziale per una presentazione della *Metafisica,* che non ha bisogno di implicare anche una corretta ricostruzione storica delle dottrine di Platone e dei filosofi academici. Basta sapere, a proposito di queste, come Aristotele le vedeva e ciò che ne pensava, lasciando impregiudicata la ricostruzione delle dottrine orali di Platone e di quelle dei suoi al-

6. Cfr. in proposito anche Düring (1966, trad. it. p. 322), il quale considera I antico.

lievi, che è invece una parte ormai indispensabile degli studi sul fondatore dell'Academia antica [7]. Quanto è stato già detto, nel CAP. 2 [8], a proposito del metodo espositivo e dialettico utilizzato da Aristotele quando doveva confrontarsi con i precursori suggerirà comunque al lettore che una qualche deformazione delle tesi da lui avversate si sarà inevitabilmente introdotta nelle sue relazioni, se non per altra ragione almeno per il fatto che, come d'abitudine, Aristotele traduce sempre le posizioni altrui nel linguaggio della propria filosofia; mentre la tesi estrema di una totale inattendibilità dell'intera testimonianza da lui resa su Platone e sulle filosofie academiche ha oggi ben poche possibilità di essere sostenuta, dato che si è potuto trovare riscontro alle notizie fornite da Aristotele anche in altri autori antichi. Ma proprio al fine di chiarire i modi della reazione di Aristotele alle dottrine platoniche e academiche è tuttavia opportuno riassumere in primo luogo brevemente – e senza voler implicare con questo che le sue notizie siano tutte esatte – quanto egli attribuisce a Platone e agli immediati scolari di lui, Speusippo e Senocrate sopra tutti.

In M 4 Aristotele premette alla discussione delle idee un'osservazione interessante: «quanto alle idee – dice a 1078b 9-12 – bisogna esaminare in primo luogo la credenza nelle idee da sé, senza affatto collegarla alla natura dei numeri, ma come da principio la concepirono coloro che per primi affermarono l'esistenza delle idee». Di qui si può indurre che Aristotele era capace di distinguere due gradi di elaborazione nella dottrina caratteristica di Platone; anche se non si trattava proprio (come pur parrebbe naturale intendere) di due stadi successivi, erano comunque due prospettive diverse che egli credeva di poter rintracciare nel pensiero del suo maestro: le idee potevano esse-

7. I più ampi studi disponibili sul pensiero di Aristotele prendono di solito in esame anche il problema dei contenuti effettivi delle dottrine insegnate da Platone. Cfr. in particolare le esposizioni di Düring (1966, trad. it. pp. 226-32) e di Berti (1977), pp. 95-172. Due esposizioni recenti, scritte da sostenitori convinti dell'importanza delle dottrine orali, sono quelle di Krämer (1982) e di Reale (1991), nelle quali si possono trovare notizie su tutta la discussione e ulteriori riferimenti bibliografici. Messe a punto critiche delle questioni relative alla ricostruzione delle dottrine platoniche e academiche testimoniate da Aristotele sono in Isnardi Parente (1974), soprattutto III/1, pp. 108-31 e III/2, pp. 907-14, 938-44, 946-63; più recentemente Trabattoni (1994), specialmente pp. 262-309.

8. Cfr. specialmente p. 40.

re non collegate ai numeri, oppure a questi ricondotte. Di seguito a questa premessa, Aristotele spiega in M 4 che Platone avrebbe introdotto le idee sotto l'influenza da una parte delle dottrine eraclitee – che insegnavano il continuo mutamento e il flusso delle cose sensibili, di modo che la conoscenza, se doveva esser tale, avrebbe dovuto assumere come suo oggetto qualche natura stabile e diversa dai sensibili –, dall'altra di Socrate, che occupandosi delle virtù etiche mediante ragionamenti induttivi cercava di definire l'universale; sennonché gli universali e le definizioni che erano oggetto della sua ricerca Socrate non li «separava», mentre «quegli altri li separarono e chiamarono idee gli enti di tal sorta, sicché risultò loro con un ragionamento all'incirca identico che c'erano idee di tutte le cose dette in universale» (1078b 31-34). Quasi le stesse notizie e la stessa interpretazione dell'origine della teoria delle idee si leggono, esposte più concisamente, anche in A 6, 987a 29 - b 7; ma, mentre il capitolo di M collega immediatamente la notizia circa le origini e le motivazioni della dottrina delle idee alla critica di queste (una pagina di polemica che risulta peraltro letteralmente identica a quella stessa che si legge in A 9, da 990b 2 in poi)[9], A 6 prosegue invece l'esposizione segnalando prima le affinità e le differenze fra la posizione (o piuttosto soprattutto la terminologia) di Platone e quella dei Pitagorici, poi l'introduzione da parte di Platone degli enti matematici come intermedi fra le idee e i sensibili. A questo punto (987b 18) Aristotele continua così: «e poiché le idee sono causa delle altre cose, Platone giudicò che i loro elementi costitutivi fossero elementi di tutte le cose. Come materia disse che sono principi il grande e il piccolo, come essenza l'uno: da quelli [cioè: il grande e il piccolo], infatti, diceva che per partecipazione all'uno risultavano le idee».

Nell'ultima proposizione testo e senso sono però purtroppo dubbi: i manoscritti infatti direbbero, se letteralmente tradotti, che «per partecipazione all'uno le idee risultavano (essere) i numeri»; ma alcuni interpreti preferiscono eliminare dal testo la parola «i numeri» e la conseguenza sarebbe appunto quella che si legge nella traduzione sopra riportata. Altri eliminerebbero invece il riferimento alle idee e il testo parlerebbe quindi solo della generazione dei numeri. Altri ancora propongono di aggiungere una congiunzione e il testo direbbe allora che «risulta-

9. Salvo, ovviamente, la soppressione della prima persona plurale.

vano le idee *e* i numeri». Ma non si può invece affatto escludere che il testo greco sia da lasciare esattamente così come è e che dall'uno e dalla diade Platone facesse derivare le idee in quanto riconducibili ai numeri. Quanto al principio contrapposto all'uno, sebbene qui Aristotele parli al plurale del «grande e piccolo» come principio materiale, per Platone doveva trattarsi di un unico principio, la diade, come appare da ciò che si legge verso la fine del capitolo e che spiega anche in qual modo precisamente le restanti cose derivassero dalle idee e in ultima analisi dagli stessi principi delle idee (A 6, 988a 8-15):

è chiaro da quanto si è detto che (Platone) si è servito di due sole cause, quella che dice l'essenza[10] e quella della materia; infatti le idee sono causa dell'essenza alle cose, mentre alle idee lo è l'uno; e quanto alla questione quale sia la materia che funge come sostrato e di cui si predicano le idee nel caso dei sensibili, l'uno in quello delle idee, disse che è la diade, cioè il grande e il piccolo; inoltre la causa del bene e del male l'attribuì agli elementi, a ognuno dei due uno dei due effetti.

Così l'uno e la diade risultano secondo Platone principi di tutte le cose, essendolo entrambi direttamente per le idee e la diade anche per le altre cose; ma in questo caso lo è solo indirettamente l'uno, in quanto le idee che funzionano da principio formale rispetto ai sensibili sono però a loro volta formalmente determinate dall'uno. Alla diade spetterebbe a quanto pare la funzione di principio della molteplicità e dell'indeterminatezza. Non discutiamo qui il problema complicato dell'identità fra idee e numeri, che potrebbe risultare già dal testo di 987b 18-22, come si è accennato, tanto quanto indubitabilmente risulta da altri passi aristotelici; è opportuno soltanto ricordare che quei numeri che come enti matematici, secondo quanto è detto a 987b 14-16, sarebbero intermedi fra idee e sensibili erano però necessariamente diversi da quelli ideali, perché questi non avrebbero potuto essere oggetto di operazioni aritmetiche (non erano cioè «combinabili»)[11]. E non ci occupiamo nemmeno, qui, della possibilità di trovare traccia di questa derivazione delle idee da due principi supremi anche in qualcuno dei *Dialoghi*, sebbene gli interpreti di Platone abbiano proposto riscon-

10. È uno dei modi in cui Aristotele esprime la causa formale.
11. Cfr. anche l'inizio del passo citato qui sotto da M 8.

tri abbastanza plausibili per le notizie date nella *Metafisica* (si può pensare ad esempio al *Filebo*). Si noterà invece come la relazione di Aristotele, collocata all'interno dell'indagine di A circa la possibilità di trovare nei filosofi precedenti cause diverse dalle quattro già definite nella *Fisica*, proietti con estrema naturalezza su Platone la contrapposizione tanto abituale per il suo autore di causa formale e causa materiale.

Dalle notizie ulteriormente forniteci da Aristotele si sarebbe indotti a pensare che davanti a queste tesi di Platone la reazione più comune negli Academici sia stata quella di cercare di unificare in qualche modo almeno qualcuno dei piani postulati al di sopra del mondo sensibile. Il successore immediato e nipote di Platone, Speusippo, addirittura rinunciò alle idee e ammise come unico livello sovrasensibile quello dei numeri e degli enti matematici; rinunciò parimenti, come si è già ricordato nel precedente capitolo, a identificare il principio supremo con il bene, ma fece ancora derivare gli enti matematici dai due principi supremi, che furono per lui l'uno e la molteplicità. Il successore di Speusippo, Senocrate, ammetteva invece ancora le idee, ma le identificava direttamente sia con i numeri ideali, sia con quelli matematici. In una pagina del libro M (8, 1083a 17 - b 18), Aristotele presenta le diverse posizioni dei successori di Platone distinguendole con una certa chiarezza anche da quella attribuita al maestro, che è qui l'identificazione delle idee con i numeri ideali, ovviamente sempre ben distinti, però, da quelli matematici:

È dunque manifesto che, se le idee sono numeri, non è possibile né che tutte quante le unità siano combinabili, né che siano fra loro non combinabili secondo alcuno dei modi illustrati. Tuttavia, non sono nel giusto nemmeno le teorie che altri avanzano a proposito dei numeri. Costoro sono quelli [12] che non credono che esistano idee né in senso assoluto, né qualora siano intese come numeri, ma pensano invece che gli enti matematici e i numeri siano i primi fra gli esseri e che il loro principio sia l'uno in sé [...] ma se l'uno è principio, è necessario che per i numeri la situazione sia piuttosto come la poneva Platone e che ci sia una prima diade e una prima triade e che i numeri [13] non siano combinabili fra loro. Se d'altra parte uno pone queste cose, si è detto che ne risultano molte conseguenze impossibili. Eppure è inevitabile che le cose stiano nell'uno o nell'altro modo; sicché, se non possono

12. Queste considerazioni devono essere riferite a Speusippo.
13. Quelli ideali.

stare in nessuno dei due, non dovrà esser possibile che il numero sia separato. Risulta poi manifesto da queste considerazioni che la peggiore di tutte è la terza soluzione[14], quella che dice che il numero ideale e quello matematico sono identici. È necessario infatti che in una sola opinione vengano a incontrarsi due errori: non è possibile, in realtà, che il numero matematico esista in questo modo, ma è inevitabile che (il sostenitore di questa dottrina) si dilunghi per introdurre ipotesi sue peculiari; e poi è necessario anche accettare tutte quelle conseguenze che occorrono a quanti parlano del numero ideale.

Può infine essere ricordata la soluzione che un altro eminente personaggio legato all'Academia, l'astronomo e matematico Eudosso, dava per il problema del rapporto fra le idee e le cose particolari: le idee sarebbero state cause dei particolari in quanto a questi mescolate. Aristotele, che pur stimava Eudosso per altri motivi, mostra di non far gran conto di questa teoria[15], che comunque ci dice qualcosa della libertà con cui nell'Academia si prendeva posizione sui maggiori temi della filosofia di Platone e dell'accanimento con cui fu discussa la dottrina delle idee.

3.3
La reazione di Aristotele contro le idee

Quali insegnamenti e stimoli, ora, trasse da questo complesso di dottrine e di discussioni Aristotele? Quali reazioni manifestò nei riguardi delle tesi degli Academici e di Platone? La *Metafisica* ne dà indubbiamente una ricca e suggestiva testimonianza. Soltanto, non ci si deve illudere di veder nascere qui, nei libri A, B, M, N, o in altri ancora, il distacco del loro autore dalla filosofia del maestro e dei colleghi dell'Academia: in tutti gli scritti della raccolta quel distacco è un fatto ormai ben compiuto e appartiene definitivamente al passato, al punto che Aristotele può permettersi nella *Metafisica* di trasportare o riassumere da opere precedenti i propri argomenti critici contro le idee e i principi. Questa è anzi una complicazione per il lettore moderno, che non dispone più della documentazione necessaria per comprendere il senso delle critiche, che in A, M e N sono spesso solo telegraficamente riassunte perché Aristotele le desu-

14. Che deve essere quella di Senocrate.
15. Cfr. A 9, 991a 14-19 e M 5, 1079b 21.

me da altre opere precedentemente dedicate alla discussione con Platone e con i suoi scolari, dove le argomentazioni avevano ben altro e più pieno sviluppo. Fortunatamente i commentatori antichi che ancora leggevano quelle opere hanno spesso conservato in forma più estesa le argomentazioni che in A, in M e in N appaiono tanto compresse. A titolo di esempio, traduciamo qui un brano che Alessandro di Afrodisia ricavava dallo scritto *De ideis*, del quale lo stesso Aristotele si era evidentemente servito come fondamento per le critiche alle idee che compaiono ora in A e in M. A riscontro del breve passo di A 9, 990b 17-22 (e perciò anche di M 4, 1079a 14-19), in cui Aristotele vuole polemicamente implicare che gli argomenti in favore dell'esistenza di idee entrano in contraddizione con la dottrina dei principi, sebbene gli Academici tengano [16] a questa ancor più che alle stesse idee, Alessandro trae dall'opera che noi non possediamo più queste osservazioni [17]:

Aristotele dice che questi argomenti che tendono a dimostrare l'esistenza delle idee distruggono i principi; ma se questi sono distrutti, si distruggerà anche quel che viene dopo i principi, dato che questo è qualcosa che deriva dai principi. Se infatti per tutte le cose di cui si dice un predicato comune questo è separato ed è un'idea e se anche della diade indefinita si predica la dualità, ci sarà qualcosa di anteriore a essa che sarà un'idea; ma in questo modo la diade indefinita non sarebbe più un principio. Ma d'altra parte neppure la dualità sarà prima e principio: a sua volta, infatti, anche di quella, come idea, si predica il numero (le idee sono infatti numeri per gli Academici); sicché per loro risulterà essere primo il numero, che è una sorta di idea. Ma se è così, il numero sarà anteriore alla diade indefinita – che pur è secondo loro il principio – e non invece la diade anteriore al numero; e se è così, la diade non sarà più principio, se è vero che essa è tale [18] per partecipazione a qualcos'altro. Inoltre è loro presupposto che la diade sia principio del numero, ma secondo l'argomento esposto il numero risulta anteriore a essa; e se poi il numero è un relativo – perché ogni numero è numero di qualcosa – e se il numero è il primo degli esseri, dato che è anteriore anche alla diade, secondo costoro il relativo risulterà anteriore a ciò che è per sé. Ma questa è un'assurdità: infatti tutto ciò che è relativo è secondario. Il relativo significa appunto la disposizione di una qualche natura che gli è pre-

16. Ma naturalmente A 9, 990b 18 dice «teniamo». La terza persona plurale compare invece in M 4, 1079a 14 ss.

17. Che si leggono nel fr. 4 Ross del *De ideis*, cioè Alexander *in Metaphysica*, p. 85, 18 ss.

18. Cioè una dualità.

supposta e questa natura è anteriore alla disposizione sopraggiuntale [...] e se poi anche uno dicesse che il numero è una quantità e non un relativo, conseguirebbe loro che la quantità è anteriore alla sostanza; ma il grande e il piccolo in sé appartiene ai relativi. Inoltre risulta loro che il relativo sia principio e anteriore a quel che è per sé: in quanto l'idea è secondo loro principio delle sostanze, ma per l'idea l'essere dell'idea consiste nell'essere un modello e il modello è un relativo; il modello è infatti modello di qualcosa. Inoltre se l'essere delle idee consiste nell'essere modelli, le cose che sono generate relativamente a loro – quelle di cui esse sono idee – ne saranno delle immagini e in questo modo si potrebbe dire che tutte le cose che esistono per natura diventano per loro dei relativi: tutto infatti è immagini e modelli.

Alcune cose meritano di essere notate in questa critica che sta alle spalle della versione nota a noi da A e da M. All'inizio del passo il ragionamento con cui Aristotele dimostra che le idee contraddirebbero i principi portando alla distruzione di questi è fondato su uno degli argomenti più classici [19] mediante il quale il platonismo cercava di argomentare l'esistenza delle idee. Si postula infatti un'idea là dove risultano cose che hanno in comune un predicato (ad esempio molte cose di cui si dice che sono uomini); il predicato comune viene poi "separato" (si pensi al passo già citato sopra da M 4) e si ha così un'idea. La reazione di Aristotele all'argomento, immediatamente espressa tanto in A che in M [20], ma forse ancora assente nello scritto sulle idee (Alessandro non la riferisce nei suoi estratti), è che il meccanismo che esso mette in moto porta a una moltiplicazione indebita degli enti: è come se uno volesse contare un gruppo di cose e pensasse di non poterlo fare fino a quando non le abbia aumentate di numero con la postulazione del predicato comune. Le idee diventano così anche più numerose delle cose sensibili perché ve ne sarà una anche per ciascun predicato comune a cose che pur non sono sostanze (che non hanno cioè, secondo Aristotele, un'esistenza autonoma, come è il caso delle categorie diverse dalla sostanza). Questo sviluppo della critica mostra a usura, d'altra parte, un altro degli aspetti fondamentali e costanti della polemica aristotelica contro le idee già presente, con tutta evidenza, anche nello scritto specificamente dedicato a queste e nel passo che ne abbiamo tradotto sopra: Ari-

19. Cfr. A 9, 990b 6-8 = M 4, 1079a 2-4.
20. A 9, 990b 1-4 = M 4, 1078b 34-36.

stotele presuppone sempre la propria dottrina delle categorie e combatte le idee opponendo loro questa sua fondamentale concezione.

Se ci si domanda se questo procedimento polemico sia o non sia da parte di Aristotele una scorrettezza, la risposta non è però così semplice come potrebbe apparire a un moderno, il quale non accetterebbe facilmente come valida una critica che apparentemente si limita a contrapporre dall'esterno una convinzione a un'altra. Il fatto è invece che Aristotele molto probabilmente vedeva le cose del tutto diversamente e non considerava la dottrina delle categorie come qualcosa di esterno alle dottrine degli Academici e di Platone: un indizio ne può essere il particolare, veramente degno di nota, che nella pagina trascritta da Alessandro e qui sopra tradotta Aristotele sposta con tutta naturalezza il ragionamento dalla distinzione fra cose «per sé» e «relative» all'altra distinzione fra le dieci categorie che è tipica della sua dottrina (sono infatti nominate la sostanza e la quantità). Ora, la prima è una classificazione generale degli enti introdotta da Platone e divulgatasi poi nell'Academia[21]; la dottrina delle categorie nasce appunto come uno svolgimento di questa divisione ottenuto soprattutto differenziando ulteriormente la classe platonico-academica dei relativi grazie a una riflessione approfondita sul metodo diairetico di Platone e sulla struttura della predicazione. Di conseguenza, è del tutto plausibile l'ipotesi che, ogni volta che si serviva delle categorie per muovere obiezioni alle idee, Aristotele ritenesse in perfetta buona fede di sviluppare una critica dall'interno stesso delle filosofie academiche, dalle quali appunto era stato stimolato e aiutato nella formulazione della sua personale dottrina. E non sembra tanto facile dargli torto, almeno da un punto di vista di storia della filosofia.

Ma la dottrina delle categorie non si vede nascere nelle discussioni della *Metafisica* contro il platonismo: nei libri A, B, M, N è sempre semplicemente presupposta. Per avere un'idea di come Aristotele potrebbe esservi pervenuto occorrerà, piuttosto che a questi scritti, rivolgersi ai libri più antichi dei *Topici*[22]. E rimarrà infine sempre sulla relazione critica di Aristotele a pro-

21. Platone, *Sofista* 255C; Ermodoro, fr. 7 Isnardi (= Simplicius *in Physica*, p. 247, 30 ss.).

22. La miglior ricostruzione disponibile del percorso che condusse Aristotele alla dottrina delle categorie è quella di Berti (1977), pp. 173-96.

posito delle idee un'ombra di sospetto proiettata da quel concetto di "separazione" con cui costantemente egli condanna la dottrina di Platone (e a volte persino la ridicolizza, come si è visto da qualcuno degli argomenti riferiti). Non è questa la sede per dirimere un problema delicatissimo di interpretazione platonica; basti far notare che a favore della ricostruzione e del giudizio negativo di Aristotele giuoca soprattutto la concezione delle idee come "modelli" delle cose, una concezione che indubbiamente Platone almeno a momenti mostrò di conoscere, se pur non la condivise anche pienamente (e non c'è che da pensare al *Parmenide*)[23]. Se infatti le idee sono modelli delle cose di cui sono idee, è difficile non riconoscere loro quegli stessi caratteri che in secondo grado avrebbero anche le loro immagini; ma questo riconoscimento comporta le difficoltà che Aristotele segnala e di cui, in parte, Platone stesso era già ben consapevole, come risulta ancora dal *Parmenide*. La difficoltà potrebbe essere superata da una parte abbandonando la spiegazione che fa delle idee i modelli delle cose, ma allora Aristotele ha diritto di chiedere a Platone di chiarire in quale altro modo le idee potrebbero essere cause; dall'altra, soprattutto, negando la possibilità dell'autopredicazione delle idee, che dà origine fra le altre alla celebre difficoltà del terzo uomo: vale a dire che se si postula l'esistenza dell'uomo-in-sé perché ci sono in questo mondo molti uomini, bisognerebbe allora rinunciare ad ammettere che l'idea dell'uomo sia essa stessa anche un uomo. Altrimenti, vi sarà appunto un terzo uomo come predicato comune all'idea e ai molti uomini e poi un quarto, un quinto e così via.

3.4
La reazione di Aristotele contro le dottrine dei principi

Quanto alla teoria dei principi in tutte le sue versioni platoniche e academiche, forse si può dire che l'obiezione fondamentale che Aristotele crede di doverle muovere è che i contrari – come appunto sarebbero l'uno e la diade, oppure l'uno e il molteplice – non possono in alcun modo essere principi. Aristotele pensa infatti che i contrari esistano solo come affezioni che sono in relazione con un sostrato; questo è sempre loro presupposto e la conseguenza è allora immediata: dato che il

23. 132D.

sostrato è anteriore ai contrari, questi non potrebbero più essere principi. La nozione di sostrato, ora, legata anch'essa alla dottrina delle categorie, è ben presente fin da tempi molto antichi nel pensiero di Aristotele: se ne sarà notata l'utilizzazione nel passo tradotto nel precedente paragrafo dallo scritto sulle idee, dove Aristotele faceva rilevare che i relativi sono solo una disposizione di qualche sostrato loro presupposto. Di conseguenza, solo una sostanza cui poi ineriscano delle affezioni potrebbe essere principio; ma la sostanza non ha mai contrari. L'esordio del libro N riassume il nucleo essenziale della critica di Aristotele alle teorie di Platone e degli Academici (alla fine del passo si allude appunto prima a Platone e poi a Speusippo) (N 1, 1087a 29 - b 5):

tutti pongono i principi come contrari, così come nel mondo fisico analogamente anche per le sostanze immobili. Ma se rispetto al principio di tutte le cose non è possibile che ci sia qualcosa di anteriore, sarà impossibile che il principio che appartiene a qualcos'altro sia un principio: come se uno dicesse che il bianco è principio non come un'altra cosa (che è bianca), ma proprio in quanto bianco, e che tuttavia esiste in un sostrato e c'è qualche altra cosa che è bianca. Questa cosa infatti dovrà essere anteriore. Ma il vero è che tutte le cose si generano dai contrari in quanto c'è un sostrato di questi: è dunque necessario che questo sostrato sia dato prima di tutto per i contrari. Pertanto, tutti i contrari sono sempre predicati di un sostrato e nessuno è separato; ma, così come è manifesto che non c'è nulla di contrario alla sostanza, anche il ragionamento ne dà una conferma. Nessuno dei contrari è dunque propriamente principio, ma il principio è altro da essi. E invece costoro fanno di uno dei due contrari la materia: gli uni, come contrario all'uno, ponendo il diseguale come se questo fosse la natura del molteplice; altri il molteplice come contrario all'uno.

Di qui è già chiaro il trattamento che Aristotele riserverà all'uno: non è sostanza, non è dunque un principio (non può esserlo), è sempre inerente a un sostrato di cui si predichi l'unità: diviene, insomma, un predicato generalissimo di tutte le cose, convertibile (come si vedrà meglio in seguito) con lo stesso essere; e, in quanto sovraordinato con questo anche alle categorie, esso sarà considerato posteriormente ad Aristotele come uno dei trascendentali. Con poche mosse fondate sulla distinzione del sostrato (o del soggetto) dai suoi predicati e quindi, in ultima analisi, sempre sulla dottrina delle categorie, Aristotele si è così sbarazzato delle teorie platoniche e academiche dei principi.

In una celebre pagina di N (2, 1088a 35 - 1089b 19) Aristotele ha indicato quale fosse stata l'origine dell'errore degli Academici e di Platone: condizionati da Parmenide, essi si posero il problema della molteplicità delle cose in termini arcaici; rimasero infatti convinti che per superare l'esito della dottrina parmenidea, che negava la realtà del molteplice e il non-essere riducendo tutte le cose a una, l'essere appunto, fosse necessario mostrare l'esistenza anche del non-essere. Secondo loro, si sarebbero poi potute spiegare le cose facendole derivare tutte dall' essere e insieme dal non-essere. Non videro, secondo Aristotele, che la molteplicità è invece originariamente inerente all'essere stesso: così, in uno dei libri probabilmente più antichi della *Metafisica*, Aristotele enuncia già la dottrina dei molteplici significati dell'essere e, corrispondentemente, anche del non-essere e denuncia inoltre l'impossibilità di far derivare tutti questi modi dell'essere da uno o due principi soli; non potranno mai esistere pochi principi comuni dai quali dedurre tutti quanti i modi dell'essere distinti secondo le categorie, non ci saranno cioè principi da cui far derivare sia la sostanza che la quantità, la qualità, la relazione ecc.:

ora le motivazioni che hanno portato fuori strada (i Platonici) fino a queste cause [24] sono molte, ma soprattutto fu l'aver formulato i problemi in modo arcaico. Essi infatti credettero che tutti gli esseri sarebbero stati uno, cioè l'essere in sé, se non si fosse risolto e contrastato il discorso di Parmenide secondo cui «non si riuscirà infatti mai a ottenere questo, che sia ciò che non è». Ma parve loro che fosse necessario mostrare che il non-essere è: in questo modo infatti gli esseri sarebbero derivati dall'essere e da qualche altra cosa, se sono molti. Eppure, in primo luogo, se l'essere ha molti significati – uno d'essi infatti significa la sostanza, un altro che è qualità, un altro quantità e poi le altre categorie – in quale senso tutti gli esseri saranno uno, a meno che esista il non-essere? forse si ridurranno a uno le sostanze, oppure le affezioni e le altre categorie ugualmente? oppure tutte quante e saranno una cosa sola la sostanza e la qualità e la quantità e le altre categorie, tutte quelle che significano un qualche aspetto? Ma è assurdo, o meglio, è impossibile che una natura risultata unica sia causa del fatto che una parte dell'essere sia sostanza, un'altra qualità, un'altra quantità, un'altra luogo. E poi, da quale non-essere e quale essere risulteranno le cose che sono? Anche il non-essere ha infatti molteplici significati, dato che li ha pure l'essere; e il non-uomo significa non essere questa data sostanza, il non-retto non essere questa

24. Aristotele allude alle diverse formulazioni della dottrina dei principi.

data qualità, il non-di-tre-cubiti non essere questa data quantità. Dunque, da quale essere e quale non-essere risulteranno molteplici le cose che sono?

La contestazione delle dottrine dei principi è tuttavia in Aristotele in certo modo meno acerba che la critica delle idee. Non è da credere, naturalmente, che Aristotele abbia mai condiviso pienamente l'una o l'altra versione academica di tale dottrina; ma egli ha a sua volta enunciato nella *Fisica* e in *Metafisica* Λ una dottrina dei principi e non è difficile vedere come questa sia in qualche misura collegata alle teorie che contrappongono due principi opposti da cui far derivare tutta quanta la realtà. Si sarà infatti già notato, nei passi di A sopra citati che parlano della derivazione delle idee e poi delle altre cose dai due principi opposti di Platone, come Aristotele traduca senza farsi problemi l'antitesi dell'uno e della diade in quella di forma e materia; è vero che non si potrebbe pretendere che questa antitesi riproduca semplicemente quella di Platone, dato che difficilmente forma e materia potrebbero essere dette contrari: tuttavia la loro correlazione ha sempre qualcosa a che fare con la contrapposizione academica dei due principi opposti. Il passo importante e innovativo che Aristotele ha compiuto rispetto alle tesi academiche è stato quello di collegare la nozione dei due principi contrari a quella del sostrato, cui entrambi ineriscono: esso sembra per la prima volta documentato dal primo libro della *Fisica*, dove Aristotele è almeno nella formulazione iniziale (cioè in I 5, 188a 19-30) meno negativo che nella pagina di N che è stata or ora tradotta circa la possibilità che i contrari siano principi; per affrettarsi però ben presto [25] ad aggiungere che occorre appunto ammettere anche un sostrato dei due contrari, dato che non è possibile che sia l'uno dei due a generare l'altro, o a diventare l'altro: perché non è il denso che diventa rarefatto, né l'amicizia che può generare la contesa. Ottiene così di poter postulare tre principi (i contrari e il sostrato cui entrambi ineriscono e che può passare dall'uno all'altro, per esempio diventando denso da rarefatto che era) in luogo dei due soli tipici di Platone e degli Academici. Una pagina di Λ (2, 1069b 3-34), cioè di uno scritto che possiamo supporre abbastanza vicino nel tempo a N, riassume con una certa chiarezza la sistemazione che Aristotele ha dato alle sue convinzioni:

25. Nel sesto capitolo del primo libro.

la sostanza sensibile è passibile di mutamento. Se ora il mutamento avviene a partire dagli opposti oppure dagli stati intermedi agli opposti – e non da tutti gli opposti (anche la voce è infatti non-bianco), ma solo dai contrari – è necessario che soggiaccia un qualche cosa che muta nelle contrarietà, dato che non sono i contrari a mutare. Inoltre, c'è una cosa che permane mentre il contrario non permane; c'è dunque una terza cosa oltre i contrari, la materia. Se dunque i mutamenti sono quattro, o secondo la sostanza, o la qualità, o la quantità, o il luogo – e la generazione assoluta e la corruzione sono il mutamento secondo la sostanza, l'aumento e la diminuzione quello secondo la quantità, l'alterazione quello secondo l'affezione, la traslazione secondo il luogo – i mutamenti saranno nelle contrarietà corrispondenti a ciascuna categoria. È necessario dunque che a mutare sia la materia che ha la potenza di entrambi i contrari. E poiché l'essere è in duplice modo, tutto ciò che muta muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto (ad esempio dal bianco in potenza al bianco in atto e la stessa cosa vale anche per l'accrescimento e la diminuzione), sicché non soltanto è possibile generarsi accidentalmente dal non-essere, ma è anche vero che tutto si genera dall'essere, tuttavia dall'essere in potenza e dal non-essere in atto. Ed è questo che implica l'uno di Anassagora: infatti, piuttosto che dire «tutte le cose insieme» – e la mescolanza di Empedocle e di Anassimandro, e ciò che dice Democrito – meglio era dire che «tutte le cose erano insieme in potenza, ma non in atto». Sicché quei pensatori avrebbero sfiorato la nozione della materia; e tutte le cose che mutano hanno materia, ma una diversa [...]. Tre dunque sono le cause e tre i principi: due la coppia dei contrari, dei quali uno è l'essenza e la forma, l'altro la privazione[26]; e terzo è la materia.

Tre principi, dunque, secondo Aristotele, al fine di sostituire o integrare i contrari ammessi dagli altri filosofi e specialmente da Platone e dagli Academici. Ma si ponga mente alla precisazione che quasi di passaggio egli fa parlando della materia: nei vari mutamenti, dice, la materia cui ineriscono i contrari è diversa. Ciò lascia intuire che Aristotele dissentiva anche dalla pretesa tipica di Platone e di alcuni suoi scolari di dedurre tutte quante le cose, intelligibili e sensibili, sempre dagli stessi due principi.

26. Aristotele denomina «privazione» quella determinazione (o, se si vuole, l'assenza di una determinazione) che è contraria a quella che la materia assumerà al termine del processo di generazione o di mutamento; ad esempio, supponendo la generazione di una statua dalla pietra o dal bronzo, privazione è lo stato informe della pietra o del bronzo prima che l'artefice li lavori.

Ma di questa ulteriore presa di distanze da Platone si dirà meglio più avanti.

3.5
Il libro I e la concezione del numero

Alla battaglia contro le dottrine platoniche e academiche dell'uno si può ricondurre, come si è già detto in precedenza, anche il libro I: dove tuttavia, più che la polemica e la confutazione, prevalgono l'analisi e la ridefinizione dal punto di vista aristotelico dei concetti di uno e molteplice e di tutte le coppie di opposti che a questa fondamentale opposizione si possono ricondurre (simile-dissimile; eguale-diseguale; le varie forme di opposizione, come contrarietà, contraddizione, relatività). Il declassamento dell'uno risultante dall'impostazione di Aristotele è subito evidente: richiamandosi a un problema già formulato in B[27], Aristotele, che aveva nel primo capitolo presentato l'uno soprattutto come misura, si interroga ora nel secondo capitolo sul suo modo d'essere, se cioè si tratti di una sostanza, come avevano supposto i Pitagorici e Platone, o se c'è qualche altra natura che gli fa da sostrato, come per esempio tra i fisici Empedocle aveva detto che l'amicizia è l'uno, o Anassimandro che è l'infinito. E questa è la sua risposta (I 2, 1053b 16-28):

se ora nessuno degli universali è possibile che sia sostanza – così come si è detto nei discorsi sulla sostanza e sull'essere[28] – e se neanche questo stesso essere è possibile che sia una sostanza come un qualcosa di uno esistente oltre le cose molteplici (perché è comune a tutte), ma può essere soltanto un predicato: è allora evidente che non può essere una sostanza neppure l'uno; infatti l'essere e l'uno si predicano in universale più di ogni altra cosa. Di conseguenza né i generi sono nature e sostanze separabili dalle altre cose, né può essere un genere l'uno in forza delle medesime cause per cui neppure l'essere e la sostanza sono generi. Inoltre, è necessario che la situazione sia la stessa nell'ambito di tutte le categorie: l'essere e l'uno si dicono in altrettanti modi, sicché, dato che nella qualità l'uno è una determinata cosa e una certa realtà[29], e ugualmente nella quantità, è evidente anche che in tutte le

27. 4, 1001a 4 - b 25.
28. A proposito di questo riferimento cfr. anche PAR. 3.1, pp. 55 s.
29. Bisogna probabilmente intendere con Ross (p. 285 del commentario) che l'uno è l'attributo di una qualche realtà, ad esempio un colore di qualcosa.

categorie bisogna ricercare che cosa è l'uno, precisamente come anche bisogna chiedersi che cosa è l'essere, in quanto non è una spiegazione adeguata dire che proprio questa stessa cosa, l'essere, sarebbe la sua natura.

I concetti cui ricorre qui Aristotele, la multivocità dell'essere e la sua divisione categoriale, la convertibilità dell'essere e dell'uno, avranno una grande importanza nello studio dell'essere "in quanto essere", che coincide con la stagione probabilmente più matura della riflessione aristotelica sulla filosofia prima e sull'oggetto di questa [30].

Ma forse l'aspetto più interessante di I è nel modo in cui il primo capitolo definisce l'essenza dell'uno e del numero. Bisogna peraltro leggere questa pagina ponendola a riscontro con quanto del numero è detto in M, soprattutto nel terzo capitolo di quel libro. Qui infatti Aristotele, che ha appena respinto le teorie platoniche secondo le quali i numeri e in generale gli enti matematici avrebbero un'esistenza separata, si impegna a stabilire per parte sua quale tipo di esistenza si dovrebbe concedere agli oggetti matematici. Spiega dunque che le cose sensibili possono essere considerate anche sotto aspetti solo particolari, distinguendo cioè in esse un certo aspetto e prescindendo da tutti gli altri; possono ad esempio essere considerate semplicemente come mobili, come cioè le considererebbe il fisico teorico; e possono essere considerate prescindendo anche dalla mobilità e dal fatto stesso di essere percepite con i sensi: come oggetti solidi, cioè dotati di tre dimensioni, o come superficie, o lunghezze, o infine come unità indivisibili. Questo è appunto il modo di considerarle proprio dei matematici. Ne consegue sì che gli oggetti matematici non abbiano un'esistenza separata dai sensibili, come avrebbero voluto le teorie platoniche; ma Aristotele asserisce (a 1077b 32) che essi esistono tuttavia veramente e proprio come li pongono i matematici. Esistono cioè nei sensibili in potenza [31], in attesa di esserne separati dal pensiero dei matematici che li prendono in esame; e sebbene in tutta questa discussione Aristotele non pronunci mai il termine che siamo soliti tradurre con "astrazione", tuttavia questo è

30. Cfr. a questo proposito il CAP. 4.

31. Veramente, Aristotele dice a 1078a 31 che esistono *hylikos*, cioè alla lettera «materialmente». Ma qui l'avverbio è opposto a *entelecheiai*, cioè a «in atto». Il significato non dovrebbe dunque essere dubbio. Del resto, la materia è tipicamente potenza: cfr. ad esempio N 4, 1092a 3-4.

precisamente il modo in cui di solito si parla della sua teoria degli oggetti matematici.

Il primo capitolo di I presenta però una prospettiva diversa, che risulta forse più adeguata dal punto di vista della logica moderna e della filosofia della matematica, o sembra comunque meno esposta alle obiezioni che si potrebbero opporre alla teoria dell'astrazione. Essa sembra collegata alla concezione del numero come un relativo, il numero essendo sempre numero di qualcosa che da esso è misurato [32]. Ora per I 1 i numeri non sarebbero altro che una pluralità di unità e l'uno è essenzialmente misura, ma una misura sempre relativa al genere delle cose da misurare: sarà una lunghezza se si tratta di misurare delle lunghezze, un peso se si devono misurare pesi, un'unità se si devono, appunto, contare delle unità; potrebbe anche essere una seggiola, se si dovessero contare parecchie seggiole. L'unità usata dai matematici è dunque niente altro che «un oggetto fisico ordinario, considerato come indivisibile allo scopo di contare; non è affatto un diverso tipo di oggetto» [33]. Anche per i sostenitori di questa interpretazione rimane tuttavia vero che Aristotele non è giunto a riformulare sulla base della concezione espressa in I la sua filosofia degli enti matematici e che la sua critica al platonismo e alle teorie academiche segue abitualmente piuttosto i moduli della cosiddetta teoria dell'astrazione.

3.6
La posizione della matematica in E 1

In ogni caso rimane fermo in Aristotele il rifiuto a concedere esistenza sostanziale ai numeri e agli enti matematici ed è chiara d'altra parte la sua convinzione che – una volta toltagli l'esistenza sostanziale – il numero matematico è comunque l'unico che possa essere concepito dalla mente umana. Un commentatore tardo riferisce un giudizio espresso nel secondo libro *Sulla filosofia* [34]: «sicché, se le idee fossero un altro numero e non quello matematico, noi non ne avremmo alcuna comprensione;

32. Cfr. I 6, 1057a 2-7 e anche il passo dal *De ideis* citato sopra, pp. 62-3.

33. Così scrive Annas nel suo commento, cfr. p. 72 della traduzione italiana. Sullo statuto degli oggetti matematici cfr. tuttavia ora anche White (1993).

34. Fr. 11 Ross = Syrianus *in Metaphysica*, p. 159, 33 ss.

chi infatti, almeno della maggior parte di noi, riesce a concepire un altro numero?». L'esito matematizzante delle filosofie academiche sembrava dunque ad Aristotele una strada pericolosa e anche contraddittoria: in A 9, 992a 32 deplora che «per i contemporanei la matematica è divenuta la filosofia, benché dicano che bisogna occuparsene in vista di altro».

Il rifiuto è dunque netto; eppure la suggestione delle tesi platoniche e academiche rimase sempre in lui abbastanza forte da riuscire a introdurre elementi di incongruità anche in una concezione come quella della classificazione delle scienze che si considera ed effettivamente è, nonostante tutto, tipicamente aristotelica. Il problema si rivela proprio nei libri Γ ed E, che pur dovrebbero essere, almeno nel tempo, fra i più lontani dall'età academica. Γ dichiara infatti a un certo punto (2, 1004a 3) che «ci sono altrettante parti della filosofia, quante sono le sostanze»[35]; di conseguenza, uno penserebbe che, negata la sostanzialità degli oggetti della matematica, questa scienza non possa più rientrare a pieno titolo fra le parti, o quanto meno fra le parti costitutive maggiori della filosofia, quelle che stanno sul piano corrispondente alla distinzione fondamentale fra le sostanze. Non sarà perciò senza sorpresa che si troverà in E 1 più volte[36] la matematica enumerata a completare la partizione fondamentale delle scienze teoretiche insieme con la fisica e la filosofia prima – con due parti della filosofia, cioè, la cui distinzione e la cui esistenza stessa sono certamente collegate a una distinzione delle sostanze fra sensibile e sovrasensibile, anche se poi i confini della filosofia prima non dovrebbero esattamente coincidere con quelli della sostanza sovrasensibile (un problema spinoso, questo, di cui ci si occuperà meglio nel CAP. 4). È difficile non pensare che l'incongruenza di questa classificazione sia unicamente dovuta al peso che per Aristotele continuavano ad avere l'impostazione platonica e quella academica, con il rilievo concesso alle matematiche, anche a distanza di anni e quando il filosofo aveva acquisito tutte le premesse necessarie per abbandonare definitivamente quelle concezioni.

Gli stessi studiosi che segnalano l'incongruenza di E 1[37] suggeriscono anche quale avrebbe dovuto essere la corretta si-

35. Su questo importante passo si ritornerà nel CAP. 4, pp. 87 ss.
36. In 1026a 6-16.
37. Cfr. Merlan (1968, trad. it. pp. 121-2); Reale, nell'introduzione alla sua traduzione della *Metafisica*, p. 292.

stemazione delle scienze teoretiche dal nuovo punto di vista aristotelico. Nella *Fisica* (II 7, 198a 29-31) Aristotele osserva che «ci sono tre tipi di trattazione: una intorno agli oggetti immobili, un'altra intorno a oggetti mobili, ma incorruttibili, la terza intorno agli oggetti corruttibili». La distinzione qui tracciata fra le discipline corrisponde perfettamente a quella dei tre tipi di sostanza ammessi in Λ 1, sensibile e sovrasensibile, con la sostanza sensibile a sua volta suddivisa fra la sostanza eterna dei corpi celesti e quella corruttibile. Dunque il passo della *Fisica* implica una tripartizione delle scienze perfettamente corrispondente a una tripartizione di sostanze: intermedia fra la filosofia prima e la fisica diventa in questa classificazione l'astronomia, come scienza di oggetti che sono sì mobili, ma eterni e incorruttibili. Per essere coerente, altrettanto Aristotele avrebbe dovuto dire in E 1.

3.7
Il significato dell'opposizione di Aristotele al platonismo

La molto compendiosa rassegna che è stata fatta in questo capitolo delle discussioni di Aristotele a proposito delle principali dottrine di Platone e degli sviluppi di queste dottrine nell'Academia antica dovrebbe comunque accreditare la conclusione che l'intera filosofia aristotelica rischia davvero di diventare incomprensibile se non è vista come una reazione al platonismo e uno sviluppo critico delle posizioni sostenute nell'Academia. Tuttavia il debito immenso che la filosofia di Aristotele ha verso il platonismo e l'Academia – un debito sul quale non crediamo che occorra ancora insistere – non deve far pensare che essa sia semplicemente un'altra forma o un altro sviluppo del platonismo accanto alle dottrine di Speusippo e di Senocrate, anche se più interessante e più profonda delle filosofie degli altri membri della scuola. Per quanto grande sia stata l'influenza delle concezioni academiche – un'influenza che, come si è visto nel paragrafo precedente, ha potuto conservarsi intatta in certi particolari anche quando Aristotele disponeva di tutte le premesse necessarie per liberarsene – la filosofia di Aristotele vuole essere ed è realmente qualcosa di molto diverso dalle dottrine academiche. Non si può disconoscere l'avversione del suo autore per gli aspetti fondamentali del platonismo, quasi sempre ereditati anche dagli Academici, né la convinzione con cui egli li ha combattuti. E forse, dovendo riassumere breve-

mente il senso di questa contrapposizione, si può dire[38] che Aristotele vedeva nelle filosofie di Platone e di Senocrate soprattutto il pericolo di una concezione troppo rigidamente strutturata della realtà, che in tutti i suoi aspetti avrebbe dovuto essere dedotta da due soli principi supremi, annullandosi così troppe delle distinzioni e delle articolazioni che il mondo reale, cioè soprattutto quello fisico, manifestava agli occhi dell'esperienza comune, gli stessi cioè con cui Aristotele credeva di dover guardare almeno nella prima fase di ogni sua indagine. Come già sappiamo, collegato strettamente a questo rischio era per Aristotele anche un secondo, che forse siamo in grado di apprezzare meglio noi moderni, di solito molto preoccupati dell'autonomia e della libertà della ricerca intellettuale e scientifica: il pericolo cioè di dover ricondurre tutte le forme di conoscenza a una sola, annullando o quanto meno subordinando tutte le scienze speciali alla scienza dei pretesi due principi supremi che sarebbero stati capaci da soli di spiegare tutto quanto (si può forse sommessamente aggiungere, anzi, che un esito di chiusura dogmatica non doveva poi essere soltanto un sospetto degno di nevrotici negli anni academici di Aristotele: erano gli stessi tempi in cui Platone scriveva le *Leggi* ed escogitava il consiglio notturno e la persecuzione dei dissenzienti).

Della reazione polemica di Aristotele in nome della pluralità e dell'autonomia delle forme di conoscenza si è già accennato[39]. Qui resta soltanto da precisare che la battaglia di lui in favore della pluralità e della varietà attestate dall'esperienza prosegue con fermezza anche sul terreno della formulazione di una nuova dottrina dei principi. Non è infatti che, avendo sostituito i suoi tre principi ai due ammessi dagli avversari, Aristotele poi prosegua allo stesso modo loro pretendendo a sua volta di dedurre tutte le cose sempre dai medesimi tre principi: non c'è per lui una sola materia, né una sola forma o una sola privazione da cui sia possibile far derivare tutto quanto. La ragione ne è che egli concepisce i principi (come del resto anche le quattro cause) non tanto come se ciascuno di essi fosse una

38. Credo che si possa qui concordare largamente con Berti (1977), pp. 270-1; in queste stesse pagine Berti spiega anche come il caso di Speusippo fosse diverso e configurasse probabilmente agli occhi di Aristotele l'errore opposto a quello di Platone e di Senocrate, un universo sconnesso e discontinuo «come una cattiva tragedia» (per il quale giudizio cfr. N 3, 1090b 19-20 e Λ 10, 1075b 37 - 1076a 4).

39. Cfr. CAP. 2, p. 37.

cosa determinata, quanto piuttosto come funzioni, che di volta in volta possono essere ricoperte o assunte da cose diverse. Insiste così a dire che i principi sono diversi per le diverse cose e identici soltanto in un senso analogico, nel senso cioè che per ogni cosa che si genera o che muta sarà sempre possibile indicare una materia, una forma e una privazione. Questa insistenza è tanto più notevole in quanto egli conosceva bene una via per cui si sarebbe potuto dire che almeno la materia è identica per tutte le sostanze sensibili[40], come si vedrà facilmente dal passo qui sotto citato; e in quanto, anche dal punto di vista della dottrina delle quattro cause – che si può considerare uno sviluppo ulteriore di quella dei principi – si sarebbe potuta azzardare persino l'affermazione che la causa efficiente dell'intero universo è unica (si pensi infatti alla teoria del motore immobile, di cui si dirà con ampiezza nel CAP. 6). Eppure proprio nel libro in cui espone la sua convinzione che esista una causa ultima e unica dell'universo (Λ 4, 1070a 31 - b 21), egli è capace di scrivere queste cose, ancora una volta avendo in mente un evidentissimo, polemico riferimento alle tesi platoniche:

c'è un senso in cui le cause e i principi sono diversi per le diverse cose e c'è un senso in cui sono gli stessi per tutte, se se ne parla in universale e per analogia. Perché ci si potrebbe domandare se sono diversi o gli stessi i principi e gli elementi delle sostanze e dei relativi e ugualmente per ciascuna delle altre categorie. Ma è assurdo che siano gli stessi: dagli stessi principi deriveranno infatti i relativi e la sostanza. E poi che cosa sarà questo principio? Al di là della sostanza e delle altre categorie non c'è niente di comune, ma l'elemento è anteriore alle cose di cui è elemento; d'altra parte certamente né la sostanza è elemento dei relativi, né nessuno di questi lo è della sostanza. Inoltre, come è possibile che gli elementi di tutte le cose siano identici? Nessuno degli elementi è possibile che sia identico a quel che è composto dagli elementi, per esempio B e A non sono identici a BA (dunque nemmeno uno degli intelligibili è elemento, come a dire l'essere o l'uno; questi infatti ineriscono[41] anche a ciascuno dei composti). Nessuno degli elementi sarà dunque né sostanza, né relativo; eppure sarebbe necessario. Non ci sono dunque elementi identici per tutte le cose. O forse, come noi diciamo, in un senso ci sono, in un senso no: per esempio, forse, dei corpi sensibili è forma il caldo e in

40. Del solo mondo sublunare, però. Resterebbe comunque escluso l'etere da cui sono costituiti i corpi celesti.

41. Evidentemente in quanto sono i predicati più generali che siano possibili.

un altro modo il freddo, che è la privazione; mentre la materia è ciò che è in potenza per prima e per sé queste cose e sono sostanze sia questi elementi sia le cose che ne derivano e di cui questi sono principi, oppure quel che derivi di unitario dal caldo e dal freddo, ad esempio la carne e l'osso, infatti quel che ne risulta è necessario che sia altro da quelli. Di queste cose, allora, i principi e gli elementi sono gli stessi (ma diversi nelle diverse cose); ma che siano gli stessi per tutte le cose non si può dire così semplicemente, bensì per analogia: come se si dica che i principi sono tre, la forma e la privazione e la materia. Ma ciascuno di questi è diverso per ciascun genere: per esempio, nei colori sono bianco, nero e superficie; e poi: luce, tenebre, aria e da questi il giorno e la notte.

4

L'essere in quanto essere e la filosofia prima

4.1
La scienza generale dell'essere e la sua unità come scienza della sostanza in Γ

Senza richiamarle tutte esplicitamente, Aristotele risponde alle prime quattro aporie di B, che riguardano l'oggetto della sapienza, nei libri Γ ed E. È difficile assegnare una datazione anche approssimativa a questi due scritti; sul breve trattato E grava per di più il sospetto che non si tratti di un'opera unitaria, ma di una collezione di frammenti (che sono comunque molto importanti per il contenuto). Di solito si pensa che i due libri siano opere della maturità di Aristotele; certamente sono posteriori a B, che mostrano chiaramente di presupporre. L'analisi che ne tenteremo in queste pagine assume come unico dato cronologico importante la loro posteriorità a B e potrebbe forse suggerire qualche argomento a conferma della tesi che li colloca in un momento piuttosto tardo della carriera del loro autore.

Γ esordisce in modo singolarmente dogmatico, con una solenne dichiarazione che non si può dire preparata esplicitamente da qualcosa di ciò che la precedeva nei primi tre libri (Γ 1, 1003a 21-32):

c'è una scienza che studia l'essere in quanto essere e le proprietà che gli appartengono per sé. Essa non è identica a nessuna delle scienze che si distinguono come particolari: nessuna di queste altre, infatti, prende in esame in universale l'essere in quanto essere ma, dopo averne circoscritta una parte, ciascuna studia le proprietà di questa parte, come fanno ad esempio le scienze matematiche. Ora, poiché noi ricerchiamo i principi e le cause più elevati, è chiaro che essi devono essere tali rispetto a una qualche natura che è per sé. Se dunque anche coloro che ricercavano gli elementi degli esseri ricercavano que-

sti principi, è necessario che gli elementi fossero dell'essere non accidentalmente, ma in quanto essere. Perciò anche noi dobbiamo cogliere le cause prime dell'essere in quanto essere.

Quel che Aristotele dice all'inizio di questo passo è spiegato un po' più diffusamente nelle prime linee del libro E: in contrapposizione alla scienza che studia l'essere semplicemente (*haplos*: l'essere in senso assoluto), tutte le altre scienze particolari delimitano una qualche sezione dell'essere, un "genere" di esso e poi dimostrano le proprietà che per sé appartengono a questo genere (E 1, 1025b 7-13). Il riferimento al "genere" dell'essere che secondo il testo di E ciascuna scienza particolare ritaglia per il proprio studio e al metodo della dimostrazione indica che Aristotele ha presente la teoria della scienza già delineata negli *Analitici*; il ragionamento svolto nella seconda parte del passo di Γ indica inoltre che egli intende collegare la sua ricerca sull'essere in quanto essere alla scienza dei principi e delle cause prime di cui aveva tratteggiato i lineamenti in A ed enunciato i problemi principali in B: le cause che devono essere scoperte sono così divenute le cause prime dell'essere in quanto essere. Ma che cosa precisamente significherà questa espressione, del tutto nuova nella *Metafisica*? L'oggetto così assegnato alla scienza, che dovrebbe identificarsi con quella stessa che A e B ancora cercavano, avrà manifestamente uno dei caratteri postulati sempre nel primo libro, l'universalità, purché sia possibile mostrare che tutte le cose intorno alle quali ha senso condurre ricerche in qualche modo "sono"; ma un simile oggetto non può non sollevare qui delle difficoltà, tanto più nel momento stesso in cui il testo ci ricorda che una scienza si costituisce intorno a un genere: intende forse dire Aristotele che l'essere, suddiviso in generi studiati rispettivamente da ciascuna delle scienze particolari, costituisce a sua volta, se considerato nella sua universalità, il genere proprio della scienza dell'essere in quanto essere? Come sarebbe possibile, se così fosse, non considerare tutte le altre scienze semplici applicazioni o satelliti della scienza generale dell'essere? Inoltre, che ne è dell'altro carattere che A riteneva indispensabile per la sapienza come scienza delle cause prime, vale a dire l'assoluta eminenza dell'oggetto? Per il fatto stesso che ammette delle cause prime, cioè, si direbbe, anteriori, l'essere in quanto essere non dovrebbe potersi almeno direttamente identificare con questo oggetto eminentissimo.

Aristotele è ben consapevole della prima di queste due difficoltà: e precisamente per le ragioni che aveva esposto in B 3, 998b 22-27:

ma non è possibile che né l'uno, né l'essere siano un genere degli esseri. È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere *siano* e che ciascuna sia *una*, ma è impossibile che le specie del genere si predichino delle proprie differenze oppure il genere (si predichi delle differenze) senza le sue specie: dimodoché se l'essere e l'uno sono generi, nessuna differenza sarà né ente, né una.

Se l'essere non è un genere, «non è nemmeno essenza di nulla» come è detto negli *Analitici secondi* (II 7, 92b 14) e non c'è nulla la cui essenza sia semplicemente costituita dall'essere (o dall'uno: è facile vedere ancora una volta [1] sotto queste affermazioni altrettanti spunti polemici contro il platonismo). L'essere si presenta dunque originariamente diviso, «si dice in molti sensi», come già sappiamo e come nota Aristotele stesso a principio del secondo capitolo di Γ (2, 1003a 32), e precisamente in tanti significati quante sono le categorie [2]: alcune cose «sono» in quanto ciascuna è appunto quella certa cosa, altre perché sono qualificazioni di certe cose, altre perché le quantificano o perché sono in relazione a esse e così via. Ma se l'unità del genere è ormai esclusa per l'essere, è anche vero che una diversa, sebbene più lassa unità si recupera per i diversi suoi significati, che non riposeranno dunque su una mera omonimia [3]. Gli esempi di cui si serve Aristotele illustrano bene la sua intenzione: ci sono alcune cose che sono dette salutari perché conservano la salute, ad esempio la dieta; altre perché la producono (ad esempio un medicamento); altre perché ne sono un indizio (ad esempio una buona forma fisica) e altre ancora perché ne sono il ricettacolo (l'organismo corporeo). Ora, esiste evidentemente una sola scienza per tutte queste cose salutari, la medicina; ma questa scienza studia tutte quante le cose salutari non come appartenenti a un solo genere, bensì le

1. Cfr. anche il passo citato da Λ 4 nel CAP. 3, pp. 76-7.
2. Cfr. anche Δ 7, 1017a 22-23.
3. Stiamo qui parafrasando l'esordio del capitolo 2 di Γ. Quanto agli «omonimi», essi sono definiti nelle *Categorie* 1, 1a 1-3 come quelle cose che «hanno in comune soltanto il nome, mentre la definizione d'essenza corrispondente al nome è diversa; ad esempio, sono "animale" sia l'uomo che quello dipinto».

unifica solo per il riferimento che tutte hanno alla salute. In tal modo, la medicina non ricomprende in sé e tanto meno annulla la scienza della dieta considerata come un genere a se stante, quale potrebbe essere la dietetica; né la chimica farmaceutica, che continuerà a studiare la composizione e la produzione dei farmaci; né la ginnastica, che studia come conservare la forma fisica, né la zoologia o l'anatomia o la fisiologia, che continueranno a occuparsi degli organismi corporei ciascuna secondo le sue competenze. In riferimento al suo fine specifico, che è la salute, la medicina si occuperà però come di cose salutari sia della dieta, sia dei farmaci, sia della forma fisica, sia degli organismi corporei.

Aristotele ammette dunque una sorta di omonimia «rispetto a uno» (*pros hen*), un'omonimia compensata e strutturata tanto che si avvicina all'unità del genere; e la funzione unificatrice che ha la salute rispetto alle cose salutari nella medicina è svolta, rispetto ai vari significati dell'essere, dall'*ousia*, la sostanza; in Γ 2, 1003b 5-19, con una chiarezza che purtroppo non si trova sempre nelle sue pagine, egli spiega che

così, è vero che anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutto quanto in riferimento a un unico principio: alcune cose si dicono esseri perché sono sostanze, altre perché affezioni della sostanza, altre ancora perché vie alla sostanza, oppure corruzioni o privazioni o qualità o produttrici o generatrici di sostanza o delle cose che sono dette essere in relazione alla sostanza, oppure ancora negazioni di qualcuna di queste o della sostanza: ragion per cui anche il non-essere diciamo che "è" non-essere. Dunque, proprio come di tutte quante le cose salutari c'è una sola scienza, ugualmente questo vale anche per gli altri casi. Non è infatti solo a proposito delle cose che si dicono secondo un unico senso che lo studio ne appartiene a un'unica scienza, ma anche per quelle che si dicono in riferimento a un'unica natura. Anche queste, infatti, in certo modo si dicono in un unico senso. È dunque chiaro che anche gli esseri spetterà a un'unica scienza studiarli, in quanto esseri. Ma dovunque la scienza è propriamente di ciò che è primo e di ciò da cui tutte le altre cose dipendono e da cui sono denominate. Se appunto questo è la sostanza, il filosofo dovrà avere la conoscenza dei principi e delle cause della sostanza.

In questo testo l'oggetto che Aristotele assegna a quella che fu la scienza cercata, quella che ora parrebbe semplicemente la filosofia, si è meglio precisato pur senza perdere la generalità su cui insisteva il primo capitolo di Γ. La scienza dell'essere in quanto essere è divenuta la scienza della sostanza, e cioè la co-

noscenza delle cause prime e dei principi della sostanza; questa scienza appare anzi persino identica alla «filosofia» (è anche diventato chiaro, intanto, che la sostanza è appunto quella «certa natura» di cui si cercavano le cause secondo il primo capitolo). L'universalità dell'oggetto non si è tuttavia perduta con questa precisazione, perché Aristotele è riuscito a spiegare che tutte le altre cose che non sono sostanze sono pur sempre "essere" in relazione alla sostanza e come tali apparterranno allo stesso campo di indagine della scienza che studia la sostanza – proprio come tutte le cose salutari in quanto salutari apparterranno allo stesso campo di indagine di chi studia la salute, anche se, ovviamente, intrattengono pur sempre relazioni con altre scienze estranee alla medicina: ad esempio, considerati indipendentemente dalla salute e come meri composti chimici i farmaci resteranno di competenza della chimica. D'altra parte, non è affatto una sorpresa il rilievo che si dà in questo modo alla sostanza come punto di convergenza dei diversi significati dell'essere se soltanto si ricorda che già l'enunciazione delle aporie in B aveva lasciato capire che la sostanza sarebbe in ogni caso stata parte importante della scienza cui Aristotele pensava. La vera novità di Γ risiede nel modo in cui questo libro conferisce l'universalità alla scienza della sostanza mediante l'introduzione del concetto di «essere in quanto essere».

Nel seguito del secondo capitolo Aristotele accentuerà ancora il carattere generale dell'oggetto della «filosofia» con una serie di argomenti che possono semplicemente essere riassunti. L'estensione dell'oggetto, dunque, procede innanzitutto attraverso la soluzione della quarta aporia di B [4]. La scienza universale dell'essere – ora ricondotta al senso primario di questo, l'*ousia* – fin dalle prime righe del libro era stata riconosciuta come scienza anche delle proprietà che all'essere appartengono per sé. Con questo, l'aporia del terzo libro aveva già in fondo ottenuto la sua risposta; ma non ne era ancora chiara la motivazione. Ora, una proprietà appartiene «per sé» a una cosa in uno di due modi che sono previsti dagli *Analitici secondi* [5]: è per sé o perché appartiene alla cosa come un elemento della sua essenza ed è incluso nella sua definizione (è il caso ad esempio della linea rispetto al triangolo, oppure del genere animale rispetto all'uomo, che è un animale ragionevole); oppure

4. Alla quale c'è un richiamo esplicito in Γ 2, 1004a 33.
5. Cfr. I 4, 73a 34 - b 4.

perché appartiene alla cosa, ma questa è inclusa nella sua definizione: senza estendersi alla totalità della cosa, cioè, la proprietà è in questo caso interamente esaurita dalla cosa stessa, ad esempio il curvo o il retto rispetto alla linea (non tutte le linee sono curve o sono rette, ma retta oppure curva può essere solo una linea, così come pari oppure dispari può essere solo il numero). La scienza delle proprietà che appartengono per sé all'essere dovrà dunque essere capace di stabilire quali proprietà appartengono alla totalità degli esseri senza eccettuarne alcuno e quali altre, invece, non potrebbero appartenere ad altro che all'essere perché solo l'essere può avere quella certa proprietà, anche se non tutto l'essere la possiede. Il riferimento ai molteplici significati dell'essere – cioè alla divisione categoriale di questo – che abbiamo già incontrato nel secondo capitolo di Γ ci dice che quest'ultimo è il caso appunto delle categorie: solo l'essere infatti può dividersi fra quantità, qualità, relazione ecc. La scienza delle cause prime dell'essere sarà pertanto anche scienza delle cause prime delle categorie.

L'altro tipo di proprietà che appartengono per sé all'essere è esemplificato innanzitutto dall'uno, che è diverso dall'essere nella nozione – ma se anche gli fosse identico, osserva Aristotele a 1003b 25, si configurerebbe un caso ancor più favorevole – e tuttavia ha uguale estensione rispetto a esso dato che tutto ciò che è è uno e tutto ciò che è uno è anche essere. Ma anche l'uno, come l'essere rispetto alle categorie, ha proprietà che gli appartengono per sé: può essere ad esempio l'identico (l'identità è l'unità nella sostanza), l'uguale (che è unità nella quantità), il simile (unità nella qualità). Perciò, può concludere Aristotele a 1003b 33-36, tante quante sono le forme dell'uno altrettante sono quelle dell'essere e studiarle tutte appartiene alla stessa scienza, la scienza generale dell'essere, cioè della sostanza che è l'essere nel senso primario. E non basta ancora: Aristotele ricorda a 1004a 9 ss. che appartiene a una sola scienza studiare i contrari (la medicina studia tanto la salute quanto la malattia) e ne induce che apparterrà alla stessa scienza che studia le forme dell'uno prendere in considerazione anche i contrari di queste forme, dunque la molteplicità, la diversità, la disuguaglianza, la dissimiglianza. Ciò equivale ad assegnare alla scienza della sostanza, delle sue cause e delle sue proprietà esattamente gli stessi oggetti che erano tipici delle dottrine di Platone e degli Academici, cosa di cui Aristotele è del tutto consapevole e che riconosce con un polemico "distinguo" quando (a 1004b 8) os-

serva che non sta nel mero fatto di occuparsi di tali oggetti l'errore di «coloro che ne discutono»: essi fanno pur sempre della filosofia, ma il loro sbaglio sta nel non saper riconoscere la priorità della sostanza. Se la sostanza è il centro di unificazione dei molteplici significati dell'essere, analogamente anche per tutti i significati dell'uno, che è coestensivo all'essere, nonché per i loro contrari sarà possibile trovare un riferimento al "primo uno" che garantirà l'unità della scienza che li considera e la sua identità con la scienza universale dell'essere (1004a 22-31). Nelle argomentazioni con cui Aristotele discute in Γ 1-2 la quarta aporia di B è così possibile trovare una risposta anche alla prima aporia di quel libro, sebbene essa non sia più stata esplicitamente sollevata: a una sola scienza – e cioè sempre alla scienza dell'essere in quanto essere – dovrebbe appartenere anche lo studio di tutti i quattro generi di cause perché queste non sono cause di cose o proprietà disparate e non unificabili in alcun modo, ma sempre e comunque di esseri, cose o proprietà (comunque, "enti") che si possono ricondurre alla sostanza.

4.2
La scienza della sostanza prima e la sua universalità secondo Γ

Attraverso le argomentazioni dei primi due capitoli di Γ e la soluzione delle aporie prima e quarta nella serie di B, l'oggetto della scienza a cui pensa Aristotele, ormai identificata come la scienza della sostanza, ha ricevuto una rispettabile estensione e può accampare fondate ragioni per dirsi una scienza di tutte le cose in universale. Con la discussione della seconda aporia, che intraprende dal terzo capitolo del libro, Aristotele dilata ancora i contenuti della scienza dell'essere e della sostanza fino a comprendervi anche i «cosiddetti assiomi» (1005a 19) come sono i principi di non contraddizione e del terzo escluso. La pertinenza dello studio di questi principi alla scienza della sostanza gli appare una cosa «evidente» (1005a 21); essi si estendono infatti a tutti quanti gli esseri e non a un genere particolare che sia distinto dagli altri. È vero inoltre, egli nota, che tutte le scienze se ne servono, perché appunto essi appartengono a tutti gli esseri e ogni possibile oggetto di qualsiasi scienza è pur sempre una parte o un modo dell'essere; ma le scienze speciali li usano solo per quanto è loro sufficiente e quanto basta al genere par-

ticolare su cui verte la singola scienza di volta in volta in questione e nessuna di esse si prova a dire qualcosa su uno di tali principi, a stabilirne la verità o meno; questo è un compito che le porterebbe fuori dell'ambito proprio di ciascuna, delimitato da quel genere particolare dell'essere a cui ognuna è legata: non si potrebbe nemmeno immaginare un geometra che disserta del principio di non contraddizione come di cosa di sua precisa competenza. Occuparsene sarà dunque compito della scienza generale dell'essere in quanto essere, che non è vincolata ad alcun genere particolare dell'essere stesso (1005a 21-30). Tutto ciò può certo convincerci una volta di più del carattere veramente universale della scienza descritta in questo libro, ma non basta ancora a soddisfare le condizioni che erano state poste da A per la scienza cercata. L'universalità era senza dubbio uno dei caratteri per essa postulati; ma accanto a questo – forse in una latente incongruenza con questo – si era segnalato in A un altro suo carattere, vale a dire l'estrema eminenza dell'oggetto che doveva esserle proprio. Che cosa è avvenuto in Γ di questa esigenza? E che cosa è avvenuto, inoltre, della terza aporia di B, quella che si domandava se spettasse a una sola scienza indagare tutte le sostanze? Senza dimenticare che il problema posto da questa aporia poteva ancora essere aggravato da quello enunciato nella quinta difficoltà di B (2, 997a 33 ss.), dove Aristotele si chiedeva se si dovesse ammettere l'esistenza delle sole sostanze sensibili o anche di qualche altra di diverso tipo.

Quanto abbiamo letto e commentato fino a questo punto dal testo di Γ non risponde a nessuna delle due questioni che, anzi, sommandosi e combinandosi con la difficoltà sollevata nella quinta aporia minacciano di complicare non di poco la situazione. Perché quando Aristotele opera la riduzione della scienza dell'essere in quanto essere a scienza della sostanza si vorrebbe sapere con chiarezza subito di quale sostanza egli stia parlando. «Sostanza» (*ousia*) è infatti un termine che, come meglio vedremo nel CAP. 5, può avere molti significati. Nel contesto dei passi di Γ che abbiamo esaminato, peraltro, è difficile immaginare che esso ne abbia uno differente da quello fondamentale delle *Categorie*[6]: la sostanza prima come l'indivi-

6. 5, 1b 11-14: «la sostanza, quella detta nel senso più proprio e primo e principalissimo, è quella che né si dice di qualche soggetto, né inerisce a un qualche soggetto, come per esempio un certo dato uomo o un certo cavallo».

duo concretamente esistente, Socrate o questo cavallo qui. Ma ci sarebbe comunque una complicazione perché, sia pure facendone oggetto di problema in B, Aristotele, come si sa, era incline ad ammettere anche l'esistenza di sostanze sovrasensibili. Ora, alcune delle cose che dice in Γ possono far pensare che egli abbia in vista soprattutto, o addirittura soltanto, le sostanze sensibili: così subito all'inizio della sua argomentazione, quando fa notare (1003b 7 ss.) che

alcune cose si dicono esseri perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre ancora perché vie alla sostanza, oppure ancora corruzioni o privazioni o qualità o produttrici o generatrici di sostanza o delle cose che sono dette in relazione alla sostanza, oppure ancora negazioni di qualcuna di queste o della sostanza.

Ma questa impressione è destinata a essere modificata ben presto, nel corso dell'argomentazione dello stesso secondo capitolo (2, 1004a 2-9)[7], quando leggiamo la dichiarazione veramente notevole che

ci sono altrettante parti della filosofia quante sono le sostanze, sicché è necessario che una di esse sia prima e l'altra successiva. Infatti l'essere si presenta subito distinto in generi e perciò anche le scienze si adegueranno a questi. Perché il filosofo è come il matematico: anche la scienza di costui ha parti e nelle matematiche c'è una scienza che è prima e un'altra seconda e altre ancora che seguono.

Sarebbe difficile e anche piuttosto innaturale non intendere questo passo alla luce di quello[8] di Λ 1, che secondo ogni verisimiglianza Aristotele aveva già scritto quando componeva Γ e che contiene la distinzione dei tre tipi di sostanza cui corrisponderebbero due scienze, la fisica per i due tipi di sostanza sensibile e un'altra scienza (là non denominata in alcun modo) per la sostanza sovrasensibile. Dunque, quel che Aristotele sta dicendo ora in Γ implica che i generi che originariamente dividono l'essere siano qui i diversi tipi di sostanza, quanto meno

7. Fin dai tempi di Alessandro di Afrodisia si è pensato che il passo 1004a 2-9 fosse mal collocato nei manoscritti e dovesse essere anticipato e letto subito dopo 1003b 22. Alcuni moderni hanno ripreso la stessa ipotesi, talora con leggere modificazioni. Per la nostra discussione, la collocazione del passo non ha alcuna importanza.

8. Già commentato nel CAP. 2, p. 38 s.

le sostanze sensibili e quelle sovrasensibili; e inoltre che c'è come prima parte della filosofia una scienza anteriore alla fisica che avrà per oggetto la sostanza sovrasensibile. Aristotele non parla ancora esplicitamente di filosofia prima a proposito di questa scienza, ma è ovvio (tenendo conto anche dell'analogia con il caso delle matematiche) che questo è il senso del suo discorso. Ed è evidente anche che egli in questo modo considera implicitamente già risolta almeno per la parte positiva[9] la quinta aporia di B: devono esistere effettivamente anche sostanze sovrasensibili. Di conseguenza, non si può fare a meno di domandarsi quali relazioni intratterrà la scienza generale dell'essere in quanto essere con queste parti della filosofia disposte in successione secondo l'ordine delle sostanze che ne sono l'oggetto; se ciascuna parte concernesse un solo tipo di sostanza, la scienza dell'essere in quanto essere potrebbe anche risultare dalla somma delle due parti ottenendo in questo modo l'universalità e conseguendo, d'altro lato, l'assoluta eminenza dei suoi contenuti grazie alla sua parte superiore. Ma, indipendentemente dal fatto che il libro E escluderebbe con chiarezza una simile spiegazione, Aristotele non deve averci mai pensato seriamente nemmeno quando scriveva Γ. Ci sono anche in questo libro indizi sufficienti per concludere che già qui Aristotele aveva in mente proprio la stessa soluzione che sarà enunciata con tutta chiarezza in E: la filosofia prima è quella che ha per oggetto la sostanza sovrasensibile e si identifica direttamente con la scienza dell'essere in quanto essere, riunendo in sé e da sola entrambi i caratteri postulati da A, l'universalità e la primarietà del suo oggetto. Quel che non è subito tanto chiaro è come Aristotele voglia e possa far concordare i due caratteri.

C'è in primo luogo verso la fine del secondo capitolo un accenno abbastanza oscuro alla possibilità di unificare tutti i significati dell'essere e dell'uno, nonché i loro contrari, anche se l'essere e l'uno non sono un universale che si predichi identicamente di tutti e questo perché alcune cose sono dette «essere» oppure «une» in riferimento a un solo termine (*pros hen*), men-

9. Non è infatti ancora stato chiarito se esistano anche sostanze sovrasensibili quali le postulano i Platonici. A meno che, scrivendo Γ, Aristotele pensasse a un ordine dei libri di filosofia prima in cui gli attuali M-N precedevano il nostro quarto libro.

tre altre lo sono «per la consecuzione» (*to ephexes*) (2, 1005a 6-11):

ma tuttavia, anche se l'uno si dice in molti significati, tutti gli altri si diranno in riferimento al primo e egualmente anche i contrari – anche se l'essere o l'uno non è un universale o un che di identico oltre tutte le cose, come probabilmente non è, ma alcune cose [s'intenda: sono dette essere oppure une] in riferimento a una, altre per consecuzione.

È facile però notare che «consecuzione» è esattamente lo stesso termine e individua lo stesso tipo di rapporto che era stato utilizzato nel precedente passo del secondo capitolo a proposito della successione delle scienze in rapporto alla serie delle sostanze; ma in questo testo è palese che tale tipo di rapporto deve avere precisamente la stessa funzione che ha il riferimento *pros hen*, vale a dire quella di riuscire a unificare cose o termini che non costituirebbero propriamente un genere unico. E se il riferimento a un solo termine (il rapporto di omonimia *pros hen*) serviva a unificare nel riferimento alla sostanza i vari significati dell'essere, c'è forse altra ragionevole possibilità per il rapporto di successione che quella di essere chiamato a unificare i diversi generi che originariamente distinguono l'essere (cioè, come si è visto, i diversi tipi di sostanza) facendoli in qualche modo dipendere dal primo (cioè dalla sostanza sovrasensibile)? Tanto più che dovrebbe funzionare sempre (dunque anche per la serie delle sostanze) il principio di cui Aristotele aveva parlato a 1003b 16, che cioè «*dovunque* la scienza è propriamente del primo termine, quello da cui gli altri dipendono e in virtù di cui sono denominati», quale che sia il modo preciso della dipendenza dei termini successivi dal primo (ma se Aristotele presuppone l'esistenza di sostanze sovrasensibili perché presuppone in realtà Λ non è davvero difficile capire quale tipo di dipendenza potrebbe avere qui in mente). Se questo è il significato del passo 1005a 8-11, esso implica che la scienza di ciò che è primo (nella serie delle sostanze) potrebbe coincidere con la scienza universale dell'essere (che riconduce infatti alla sostanza tutti i modi possibili dell'essere). Lo implica, certo; ma non si potrà pretendere che lo dica anche chiaramente, tanto meno che lo spieghi.

Eppure la coincidenza della scienza della sostanza prima con la scienza universale dell'essere, così oscuramente lasciata

intuire nel secondo capitolo di Γ, appare nel terzo capitolo dello stesso libro come qualcosa di ormai stabilito per Aristotele implicitamente, ma anche definitivamente. È veramente degno di nota il modo in cui egli conclude qui la discussione della seconda aporia di B, di cui si è già riassunto sopra l'esordio. Dopo aver fatto notare che nessuna delle scienze speciali (ad esempio non la geometria o l'aritmetica) si prova a dire alcunché relativamente agli assiomi, Aristotele continua così (Γ 3, 1005a 31 - b 2):

ma (ci si provarono) invece alcuni dei fisici, e avevano qualche ragione per farlo: perché credevano di essere i soli a esaminare l'intera natura e l'essere. Ma, dato che c'è qualcuno che sta ancora al di sopra del fisico (infatti la natura è un solo genere dell'essere), a chi indaga in generale [10] e a proposito della sostanza prima apparterrà anche lo studio di questi assiomi. Anche la fisica è una sapienza, certo, ma non la prima.

Sarebbe probabilmente un diversivo inutile tentare di dire che non è chiaro che l'indagine «in generale» di cui parla il testo sia la stessa cosa che la scienza dell'essere in quanto essere; non è facile infatti vedere quale altro significato potrebbe ragionevolmente avere l'espressione in un qualsiasi passo del libro Γ. Parimenti, benché sia verissimo che Aristotele ha potuto usare l'espressione «sostanza prima» in almeno tre significati diversi [11], non sembra ragionevole intendere qui queste parole altrimenti che come equivalenti a «sostanza sovrasensibile»: se la natura, infatti, è solo un genere dell'essere e perciò ci deve essere qualcuno che sta più in alto del fisico, la sostanza prima di cui questo «qualcuno» si occuperà non può che essere quella che sta fuori e sopra le sostanze naturali, dunque quella sovrasensibile. Ma, se è così, la perfetta coincidenza della ricerca in universale sull'essere e della scienza della sostanza prima è palesemente implicita nel testo. Il quale tuttavia ci dà qualcosa di

10. Traducendo il testo dei manoscritti, che è corretto da alcuni editori. Gli eventuali emendamenti non alterano profondamente il significato del passo.

11. Si è già vista (nella nota 6) l'accezione tipica delle *Categorie*, per la quale cfr. anche 2b 4-8 e 29. In Z «sostanza prima» diverrà la forma sostanziale (7, 1032b 2; 11, 1037a 5); in Λ 8, 1073a 30 è la sostanza sovrasensibile e più precisamente il motore immobile.

più del passo del secondo capitolo esaminato in precedenza: ci dà cioè finalmente una qualche giustificazione a sostegno della coincidenza così affermata. È un argomento singolare, quello di Aristotele, certamente non facile da ricostruire e tuttavia nella sua complessità anche definitivo. I fisici che studiarono gli assiomi, benché praticassero anch'essi una scienza solo speciale (la fisica, appunto), ebbero tuttavia qualche ragione di occuparsi di simili principi: pensavano infatti che il loro oggetto di studio esaurisse da solo, con la totalità della natura, anche l'intero essere e gli assiomi riguardano appunto tutto quanto l'essere. La fisica sarebbe stata così non solo la scienza più elevata (non avendone un'altra sopra di sé), ma anche la scienza universale dell'essere: come tale, dunque, a lei sarebbe effettivamente spettato anche lo studio degli assiomi. Ma la fisica non è in realtà la scienza prima perché c'è un livello dell'essere superiore alla natura; dunque non è lei a studiare la totalità dell'essere, dunque nemmeno gli assiomi; la scienza che sta più in alto della fisica ha dell'essere una conoscenza più completa, dunque è lei la scienza universale, dunque è lei a studiare anche gli assiomi. La celebre e tanto controversa spiegazione di E 1 su cui ritorneremo («è universale perché è prima») è qui non solo anticipata, ma addirittura in certo modo interpretata da Aristotele stesso.

Il testo di Γ 3 insegna anche un'altra cosa rilevante. L'indubbia difficoltà dei passi che sia in questo libro, sia in E tentano il collegamento fra i due aspetti della filosofia prima, cioè fra l'universalità e l'eminenza dell'oggetto, è all'origine delle interpretazioni che dalla tarda scolastica in poi ritennero di risolvere il problema ammettendo più o meno francamente l'inconciliabilità dei due aspetti e di conseguenza l'esistenza di due scienze distinte, che furono diversamente denominate nelle diverse epoche e secondo le diverse culture: così, se gli Scolastici parlarono di una *metaphysica generalis* in opposizione alla *metaphysica specialis,* i moderni di solito contrappongono l'ontologia alla teologia. Ma, quali che siano i nomi impiegati per designare le due scienze, la distinzione non ha fondamento nel testo e non corrisponde in alcun modo alle intenzioni di Aristotele. Se anche lo studio degli assiomi, che sono estesi a tutto quanto l'essere, appartiene alla scienza della sostanza prima non è possibile evitare la conclusione che per Aristotele la scienza di questo tipo di sostanza è anche studio dell'universalità dell'essere.

La terza aporia di B ammetteva dunque secondo lui una risposta di segno positivo.

4.3
La filosofia prima, la teologia e la loro universalità in E 1

Il tanto discusso capitolo iniziale di E non aggiunge in realtà molto di veramente importante alle conclusioni di Γ a proposito dell'oggetto della filosofia prima. Tuttavia l'argomentazione che in esso è sviluppata non è completamente identica a quella di Γ 1-3 e forse qualche differenza può essere significativa; in ogni caso, è una non buona abitudine di molti studi quella di assumere che fra i due testi non ci sia alcuna divergenza di rilievo.

Aristotele ha impostato l'argomento di E 1 come un doppio confronto fra la fisica e la matematica da una parte e un'altra scienza, evidentemente superiore a quelle e diversamente denominata nelle due sezioni del confronto, per arrivare infine alla conclusione che le due scienze a cui erano opposte la fisica e la matematica separatamente in ciascuna sezione sono in realtà una sola e cioè sempre la filosofia prima. Si potrebbe perfino schematizzare il ragionamento svolto in queste pagine di E nel modo seguente.

1. La fisica e la matematica sono diverse dalla scienza che studia l'essere in quanto essere per l'estensione dei contenuti e per il metodo dello studio (1025b 3-18).
2. La fisica e la matematica sono diverse dalla teologia per l'oggetto che ciascuna delle tre scienze specificamente studia (1025b 18 - 1026a 23).
3. La filosofia prima si identifica con la scienza opposta alla fisica e alla matematica in 1 oppure con quella a loro opposta in 2? Risposta: la filosofia prima è in realtà la stessa presente in 1 e in 2 (1026a 23-31).

Nella prima sezione del confronto la fisica – è vero – non è esplicitamente nominata (le matematiche sono invece ricordate a 1025b 4-5, accanto a oggetti possibili di scienza come la salute e la buona forma fisica che sarebbero da ricondurre piuttosto alla medicina; ma questa non è una scienza teoretica e sembra che Aristotele invece intenda in seguito ragionare mantenendosi al livello delle scienze teoretiche). Tuttavia nello sviluppo dell'argomentazione (linee 7-13) Aristotele contrapporrà la

scienza dell'essere in quanto essere a quelle che dell'essere «circoscrivono» un genere particolare [12] e poi bipartirà a loro volta queste scienze in due classi, quella delle scienze che rendono chiaro il loro oggetto mediante la sensazione e quella delle scienze che assumono come ipotesi quale sia per essenza il loro oggetto. Poiché in quest'ultima classe i commentatori si accordano a riconoscere le matematiche (si può dire ragionevolmente, infatti, che l'aritmetica semplicemente assume per ipotesi che il punto sia una sostanza priva di posizione) e poiché in una partizione generale delle scienze l'unica classe che potrebbe ragionevolmente essere opposta in blocco alle matematiche e da esse distinta è quella delle scienze fisiche [13], sembra logico concludere appunto che la distinzione che in questa sezione Aristotele ha voluto tracciare oppone alla scienza generale dell'essere in quanto essere la fisica e la matematica prima di tutto dal punto di vista dell'estensione dei contenuti (e poi anche dei rispettivi metodi, sui quali Aristotele si esprime alquanto oscuramente nelle linee 1025b 12-16 che non è indispensabile qui commentare). La scienza dell'essere in quanto essere ha un contenuto di estensione universale, la matematica e la fisica riguardano settori particolari dell'essere: questo è il nucleo dell'argomento di Aristotele e non si può dire che esso contenga qualche vera novità rispetto a Γ.

Nella seconda sezione del capitolo Aristotele rende esplicita quella partizione delle scienze teoretiche che in realtà già presupponeva dall'inizio e la iscrive anzi nella più generale sua classificazione delle scienze fondata sulla celebre tripartizione fra scienze teoretiche, pratiche e produttive (o poietiche). Prende in esame dapprima e più lungamente (1025b 18 - 1026a 8) la fisica, il cui oggetto è il genere dell'essere che è la sostanza avente in sé il principio del movimento e della quiete, la sostanza che è quindi passibile di movimento, che è «per lo più» (nel senso che è sottoposta a processi che manifestano una grande, anche se non un'assoluta regolarità: l'esempio abituale è quello delle generazioni naturali, dove di solito l'uomo genera un essere umano, il cavallo un cavallo, anche se talora nei soggetti di ciascuna specie animale intervengono parti mo-

12. Questo passo è già stato esaminato nel PAR. 4.1, p. 80.
13. Ovviamente, la terza scienza teoretica, cioè la filosofia prima (o, come si vedrà, la teologia), non può venire qui in questione.

struosi) e non è separabile dalla materia. Di seguito alla fisica Aristotele accenna alla matematica, anch'essa una scienza teoretica (1026a 6-10), i cui oggetti per il momento non si sente di dire se esistano immobili e separati dalla materia, accontentandosi di istituire per essi una differenza dagli oggetti della fisica con l'osservazione che alcuni rami della matematica li considerano comunque come immobili e separati dalla materia e certamente implicando per conto proprio che in realtà tali essi non sono affatto. Dopo di che continua osservando che «se poi c'è qualcosa di eterno e di immobile e di separato, è manifesto che spetta a una scienza teoretica di conoscerlo, tuttavia non certo alla fisica né alla matematica, ma a una che è anteriore a entrambe» (1026a 10-13): i caratteri attribuiti all'ancora ipotetico oggetto della scienza anteriore alla fisica e alla matematica (eternità, immobilità, separatezza) non sono infatti tali da consentire di assegnarlo a nessuna di queste due [14]. Un simile oggetto può spettare solo alla scienza che è «prima»; in quanto separato, immobile ed eterno esso si identificherà con «le cause di quelle che fra le cose divine sono manifestamente visibili» (queste poi, a quanto pare, non possono essere altra cosa che i cieli e i corpi celesti). Sicché, conclude infine Aristotele, «ci saranno tre filosofie teoretiche, la matematica, la fisica e la teologia [15]; non è infatti oscuro che se esiste da qualche parte il divino, esso esiste in una siffatta natura e la scienza più degna di onore deve avere a suo oggetto il genere più degno di onore» (1026a 18-22).

La «natura siffatta» che costituisce il genere più degno non può essere che quella delle cause delle divinità visibili nel cielo, cause più divine ancora, dunque, dei corpi celesti; in quanto separata dalla materia, essa inoltre non può che identificarsi con la sostanza sovrasensibile a cui già alludeva come a un oggetto della filosofia prima Γ. Ma qui Aristotele non parla di filosofia prima: per la prima e unica volta nell'intera sua ope-

14. In realtà c'è una certa difficoltà nel testo a elaborare la distinzione precisa fra l'oggetto della filosofia prima e quello delle matematiche; qualcuno ha perciò pensato di correggere il testo greco a 1026a 9 per meglio far risaltare la differenza in esame. Quanto all'incongruenza costituita dall'inclusione della matematica in questa classificazione, se ne è parlato nel CAP. 3, p. 73 s.

15. Aristotele usa l'aggettivo *theologike*; per essere precisi bisognerebbe quindi tradurre «(scienza) teologica».

ra[16] denomina «teologia» la sua scienza teoretica suprema. Questa è la prima vera novità che incontriamo nell'argomentazione di E rispetto a quella del libro precedente; e un'altra novità, più sottile e meno facile da notare e da interpretare, è nel fatto che in E Aristotele non afferma mai direttamente l'esistenza della sostanza sovrasensibile, ma la presenta sempre soltanto come un'ipotesi: «se poi c'è qualcosa di eterno [...] se esiste da qualche parte il divino [...]». Quale che sia il senso di questa circospetta maniera di presentare le cose (su cui bisognerà ritornare), Aristotele ha ormai condotto l'argomentazione al punto che fa nascere spontaneamente nel lettore l'obiezione: dato che sia nella prima, sia nella seconda sezione del testo matematica e fisica erano state distinte da una scienza a loro per qualche verso superiore, la scienza superiore della prima e quella della seconda sezione sono forse la stessa? Come potrebbe essere identica alla teologia la scienza universale dell'essere in quanto essere? La filosofia «prima» già adombrata in Γ e messa là in relazione alla scienza generale dell'essere potrebbe essere identica alla «teologia»? Forse non è un colpo di scena quello che Aristotele ci riserva quando è lui stesso a muoversi l'obiezione alla quale ciascuno di noi aveva pensato; e meno ancora quando risolve il problema nel senso stesso di Γ 3. Ma bisogna ammettere che con lo sviluppo dell'argomento nelle due sezioni iniziali di E 1 egli ha fatto veramente tutto il possibile per acuire all'estremo la contrapposizione fra i due oggetti, aspetti e caratteri della scienza suprema: se sospettava egli stesso una contraddizione, ha usato molto impegno nell'accentuarla. La soluzione offerta (E 1, 1026a 23-31) però non sorprende chi ha letto con attenzione Γ:

qualcuno potrebbe domandarsi se mai la filosofia prima è universale oppure riguarda un qualche genere e una sola natura (non è identico, infatti, il modo[17] neppure nelle matematiche, ma la geometria e l'astronomia riguardano una qualche natura, mentre la matematica universale è comune a tutte). Ora, se non c'è qualche altra sostanza oltre a quelle costituite per natura, la fisica sarà la scienza prima; ma se c'è una qualche sostanza immobile, questa sarà anteriore e la filosofia che ne tratta sarà prima e sarà universale in questo senso, perché è prima;

16. Non tenendo conto del passo di K (libro molto probabilmente non autentico, cfr. Aubenque, 1983) in cui ricompare la tripartizione (1064b 1 ss.).

17. Si intenda: il modo di trattare il loro oggetto.

spetterà a questa di indagare anche intorno all'essere in quanto essere, sia che cosa esso è, sia quali cose gli appartengono in quanto essere.

La conclusione è dunque la stessa che in Γ e persino la struttura dell'argomento è simile: la fisica sarebbe la scienza prima se non ci fossero altre sostanze che quelle naturali; se non è così, la scienza prima diventa quella che ha per oggetto la sostanza sovrasensibile. Anche l'analogia esemplificativa con il caso delle matematiche aveva il suo bravo precedente in Γ (cfr. 2, 1004a 6-9). Ma l'argomento è meno perspicuo e la conclusione non è affatto motivata: si ha l'impressione che l'essere in quanto essere e le sue proprietà siano qui semplicemente addizionati dall'esterno alla scienza della sostanza immobile. In Γ 3 [18] la conclusione era argomentata quanto meno perché il problema era inserito nella discussione dell'aporia circa la pertinenza dello studio degli assiomi: dato che questi sono estesi alla totalità dell'essere, se fosse la natura a esaurire tale totalità la fisica sarebbe scienza prima e si occuperebbe degli assiomi; se la natura non è la totalità dell'essere, la scienza prima sarà un'altra e, in quanto dotata di una visione più completa dell'essere, sarà questa scienza a occuparsi anche degli assiomi. Il caso degli assiomi, di particolare evidenza, mediava e in certo modo facilitava l'identificazione dell'oggetto universale con ciò che è primo. Il ragionamento di E risulta invece dogmatico e immotivato; ha bisogno di appoggiarsi a Γ per diventare comprensibile: o con il riferimento alla discussione sulla pertinenza degli assiomi o, quanto meno, con l'appello al principio di 1003b 16 che «dovunque» la scienza è propriamente del termine primo dal quale (in qualsiasi modo) gli altri dipendono. Non stupisce dunque che gli interpreti moderni che si sono concentrati soprattutto sul testo di E senza collegarlo a quelli di Γ abbiano parlato di una contraddizione insanabile (e non è mancato chi addirittura avrebbe voluto espungere la conclusione di E 1 dal testo della *Metafisica*). La contraddizione in verità non c'è, ma la difficoltà del passo è innegabile.

Tuttavia forse non basterebbe dire che E 1 è una replica, dapprima più chiara e alla fine invece un po' meno felice, degli argomenti di Γ 1-3 a proposito dell'oggetto della scienza suprema. È anche una replica diversa in qualche particolare non trascurabile. Balza agli occhi innanzitutto il nome della teologia,

18. Cfr. PAR. 4.2, p. 91.

che in Γ non compariva affatto per designare la scienza del sovrasensibile, né ricompare altrove negli scritti che si possono considerare autentici; o meglio, vi ricompare sì, ma in tutt'altro significato: Aristotele suole infatti denominare «teologi» personaggi come Esiodo e in generale gli esponenti di un pensiero prefilosofico [19]. Ma non ci sarebbe nulla di scandaloso nel fatto che dopo aver lungamente usato i nomi di «teologi» e (implicitamente) «teologia» per indicare tutt'altra cosa, a un certo punto della sua carriera e precisamente là dove deve trattare del contenuto della filosofia prima dal punto di vista della specificità e dell'eminenza del suo oggetto, in opposizione per di più alla fisica e alle matematiche, Aristotele abbia deciso di piegare a un significato nuovo un termine che fino ad allora aveva del tutto diversamente inteso. E se questa decisione fu presa sufficientemente tardi, si spiegherebbe anche come l'innovazione terminologica di E non abbia avuto un seguito nelle opere conservateci.

Che E (quanto meno E 1) contenga la riflessione di un Aristotele molto avanzato negli anni e piuttosto lontano dall'Academia sembra davvero probabile. Da una parte, infatti, E presuppone come già costituito il concetto di una scienza generale dell'essere in quanto essere; sembrerebbe dunque presupporre Γ, del quale per di più ci dobbiamo servire anche per spiegare particolari dell'argomentazione che altrimenti rimarrebbero immotivati, come si è appena visto. D'altra parte, Γ ed E, assumendo concordemente che la filosofia prima sia anche universale e identica alla scienza universale dell'essere, assegnano alla filosofia prima un contenuto assolutamente nuovo rispetto a tutti i luoghi aristotelici in cui, al di fuori della *Metafisica*, si parla di tale filosofia o a essa si allude. Su questo punto, le interpretazioni genetiche difficilmente possono essere accusate di aver visto male: avevano certamente torto quando denunciavano nell'argomento e specialmente nella conclusione di E 1 una contraddizione che non esiste; avevano ancora torto quando pretendevano di riferire alle origini academiche e ai primi anni di Aristotele la sola idea della filosofia prima come scienza del sovrasensibile; abbiamo visto infatti come anche l'esigenza di un'universalità della scienza suprema sia affermata da Aristotele molto per tempo, in A, e abbia le sue radici nella filosofia

19. Cfr. in proposito anche il CAP. 2, p. 49 e la nota 27 a quel capitolo. Inoltre il CAP. 6, p. 140.

dell'Academia [20]. Ma avevano pienamente ragione quando facevano notare che, con l'eccezione di Γ e di E, tutti i libri aristotelici che implicano l'esistenza di una filosofia prima mostrano di considerare questa come la scienza del sovrasensibile e non sanno nulla di preciso a proposito di un aspetto anche generale di tale filosofia [21]. Questa situazione è spiegabile solo supponendo che Aristotele abbia incontrato forti difficoltà a risolvere il problema della conciliazione dei due aspetti che già A segnalava come necessariamente collegati nella sua «scienza cercata» e che per molto tempo egli sia rimasto vincolato alla concezione di una filosofia prima che si esauriva nella scienza del sovrasensibile, o che tale aspetto comunque privilegiava fortemente. La conciliazione riuscitagli in Γ e in E dovrebbe dunque essere piuttosto tarda.

Ma fra i libri Γ ed E c'è anche, come abbiamo già accennato, un'altra differenza più singolare e più sottile. Γ assegna lo studio degli assiomi alla filosofia prima *perché* c'è qualcuno che sta più in alto del fisico (3, 1005a 33), in altre parole perché sa che c'è una sostanza sovrasensibile: il che è del resto confermato da più di un luogo del libro [22]. Ma E subordina l'esistenza di una filosofia superiore alla fisica a una condizione: *se* c'è una sostanza immobile, *se* c'è qualcosa di eterno e separato (1, 1026a 29 e, inoltre, 1026a 10). Sembra veramente difficile pensare che Γ presupponga e accetti la dimostrazione di Λ a proposito dell'esistenza di un primo motore immobile, mentre E o ignorerebbe ancora o sconfesserebbe implicitamente la stessa dimostrazione. Forse è possibile, invece, avanzare una spiegazione molto semplice per l'incongruenza fra i due libri: entrambi presuppongono B e le aporie in esso enunciate, ma Γ si comporta come se fosse già stata risolta positivamente anche la quinta aporia, quella concernente l'esistenza di una sostanza sovrasensibile, mentre E vuole mantenere formalmente aperta una questione che, nell'ordine espositivo che Aristotele doveva avere in mente mentre scriveva quel testo, spettava solo a un

20. Cfr. il CAP. 2, pp. 34 ss.

21. Cfr. *Fisica* I 9, 192a 35 ss.; II 2, 194b 14 ss.; *De caelo* I 8, 277b 9 ss.; *De motu animalium* 6, 700b 7-9; *De anima* I 1, 403b 16 e anche *De generatione et corruptione* I 3, 318a 3-6. Su tutto il problema, cfr. Mansion (1958). Non sono stato convinto dall'argomentazione di Berti (1969) a proposito di *Fisica* I 2, 184b 25 ss.

22. Cfr. 2, 1004a 4; 5, 1009a 36-38 e cfr. anche 1010a 1-4 e 33-34; 8, 1012 b 30.

passaggio ulteriore dell'argomentazione. La riserva che Aristotele mantiene in E 1 (1026a 8) anche a proposito dell'esistenza separata degli oggetti matematici sembra confermare che in questo testo era sua intenzione procedere lasciando impregiudicate le questioni poste da certe aporie di B, specialmente dalla quinta. L'incongruenza, allora, sarebbe l'indizio soltanto delle difficoltà che egli aveva a distribuire e ordinare la materia e si può pensare che E, come sembra implicare l'esistenza di Γ, così ne sia anche per questo aspetto una correzione: era forse un tentativo di mantenersi più fedele al piano di discussione delle aporie enunciato in B. Ma E potrebbe forse implicare anche qualcosa di più, che inciderebbe allora molto profondamente sulla sostanza stessa dei problemi.

Perché in realtà, anche una volta riconosciuto (contro la maggioranza delle interpretazioni genetiche) che l'argomento con cui Aristotele cerca di conciliare i due aspetti della filosofia prima in Γ e in E è comprensibile, coerente e logicamente sostenibile, forse bisognerebbe aggiungere che una cosa è operare la conciliazione dei due aspetti argomentandola in modo formalmente accettabile in due o tre passi diversi, un'altra, totalmente differente, sarebbe costruire su questa conciliazione e quindi sul concetto di filosofia prima che essa comporta l'intera propria ricerca. La prima cosa si può ammettere che ad Aristotele sia riuscita, anche se con qualche oscurità e molta fatica; della seconda è dubbio che ci sia nella *Metafisica* qualcosa di più di un'intenzione rimasta allo stato di abbozzo. Infatti, se Aristotele avesse voluto rimanere davvero fedele al programma di ricerca che sembra implicito in entrambi i libri – vale a dire un programma in cui la filosofia prima è universale *perché* è prima, come dice E, e un programma che assume, come in Γ, che *dovunque* la scienza è propriamente di ciò che è primo e da cui gli altri dipendono; un programma, dunque, in cui è la primarietà dell'oggetto a fondarne anche l'universalità e non viceversa – noi avremmo dovuto trovare nella *Metafisica* almeno subito dopo E 1, se non subito dopo Γ, la dimostrazione dell'esistenza della sostanza prima e la discussione del modo in cui da questa si può passare alla scienza generale dell'essere; avremmo cioè dovuto essere condotti subito al vertice stesso dell'*ousia* e poi essere invitati a contemplare, di qui, l'essere in tutta la sua estensione. È invece più che dubbio che questo sia il procedimento del pensiero aristotelico in qualsiasi parte o libro della *Metafisica*, né sembra che gioverebbe a qualcosa voler

spostare eventualmente Λ subito dopo E: il fatto è che Λ non sa manifestamente nulla della scienza dell'essere in quanto essere e documenta (anche esteriormente, mediante la stessa disposizione della materia) un movimento di pensiero del tutto diverso da quello postulato da Γ ed E: si arriva infatti in Λ alla sostanza sovrasensibile muovendo dai livelli inferiori dell'essere. La stessa cosa accade nei libri sulla sostanza; è verissimo che anche in questi Aristotele non dimentica mai completamente il problema della sostanza sovrasensibile: ma la ricerca sulla sostanza sensibile è da lui concepita come un'introduzione alla sostanza superiore[23]. Se questi libri fossero l'esecuzione fedele del programma implicito in Γ e (ancor più chiaramente) in E, la trattazione della sostanza sensibile sarebbe stata invece in qualche modo dedotta, derivata o almeno fortemente condizionata da quella del sovrasensibile.

Per queste ragioni sembra in definitiva incauto fondare sulla coerenza del ragionamento conciliatore di Γ e di E 1 una supposta coerenza e unità almeno di concezione, se non addirittura di composizione, dei libri della *Metafisica*. La buona tenuta logica di quel ragionamento è infatti tutt'altra cosa dal metodo della ricerca effettivamente svolta nelle altre parti dell'opera.. Quel che si può, anzi, si deve ancora aggiungere a discarico di Aristotele è che certamente egli si adoperò con instancabile attenzione a correggere, emendare, riformulare e approfondire le sue riflessioni: il che, dopotutto, è anch'esso qualcosa che può fare l'interesse e la grandezza di un pensiero filosofico, che non necessariamente coincidono con l'esposizione coerente e dogmatica di un sistema già tutto definito. I pentimenti di Aristotele sono sempre segni di un approfondimento dei problemi e risultano perciò non meno interessanti delle sue asserzioni mai ritirate: il testo di E 1, se è davvero il frutto di ripensamenti, indica la volontà di correggere particolari di Γ che per lo stesso autore non erano più convincenti. Non ci sfugga dunque quello che potrebbe essere l'ultimo di questi ripensamenti, forse il più significativo, consegnato alle estreme parole di E 1: «se c'è una sostanza immobile [...], la filosofia che ne tratta sarà prima e universale in questo senso, perché è prima; spetterà a questa di indagare anche intorno all'essere in quanto essere, sia che cosa esso è, sia quali cose gli appartengono in quanto essere».

23. Cfr. anche il CAP. 5, pp. 123 ss.

Qui appunto l'universalità della filosofia prima è chiaramente dedotta dalla primarietà del suo oggetto, la sostanza immobile, peraltro non ancora considerata come dimostrata; e l'estensione dell'oggetto alla considerazione dell'essere in quanto essere e alle proprietà di questo appare esplicitamente come un'addizione, conseguente e comunque successiva, alla dimostrazione e allo studio della sostanza immobile. Questa è veramente la più corretta impostazione del programma di ricerca, la più corretta traduzione della regola stessa di Γ che dovunque la scienza è propriamente di ciò che è primo. Rimase appunto solo un programma che nella *Metafisica* giunta a noi non ebbe esecuzione. Ma Aristotele aveva visto bene e detto con una certa chiarezza come avrebbe dovuto modificare le parti già scritte. È anche vero che se il programma fosse stato eseguito puntualmente noi avremmo oggi una *Metafisica* molto diversa da quella che leggiamo, un'opera in certo modo più neoplatonica, come quella che dedurrebbe lo studio della generalità dell'essere dalla conoscenza preventivamente acquisita della causa prima; e ci si può chiedere se il maturo Aristotele era veramente deciso e pronto a procedere in quella direzione[24]. Ma ciò non toglie che questo era il senso delle sue riflessioni e solo questo il modo che egli trovò per collegare i due aspetti della filosofia prima a cui da sempre pensava come a componenti costitutive e ineliminabili di essa. Per eseguire il programma di Γ ed E avrebbe dunque dovuto modificare molto di quanto aveva già scritto e pensato; per non modificare nulla, avrebbe invece dovuto rinunciare non solo a enunciare quel programma, ma anche a conciliare i due aspetti della scienza suprema che aveva in mente fin dai tempi della stesura di A. Come si vede, l'abbandono del platonismo ebbe i suoi costi e pose più volte ad Aristotele dilemmi di non facile soluzione[25].

24. Sul modo in cui avrebbe potuto procedere qualche indicazione sarà data nel CAP. 5; cfr. pp. 127 s.

25. Il ragionamento svolto in queste ultime pagine assume come maggiormente probabile la sequenza cronologica Γ - E 1 soprattutto per il diverso modo in cui nei due testi è introdotta la scienza dell'essere in quanto essere, che appare dichiarata e stabilita in uno, presupposta nell'altro. Ma non ci sarebbe niente da cambiare, dal punto di vista dell'interpretazione filosofica, se il rapporto cronologico fra i due libri fosse invece l'opposto; soltanto bisognerebbe aggiungere che, avvedutosi della difficoltà della strada tracciata in E 1, Aristotele avrebbe deciso di abbandonarla in Γ rinunciando a esplicitare in modo troppo evidente che l'universalità della metafisica è fondata dalla primarietà del suo oggetto specifico e che lo studio delle determinazioni dell'essere

D'altra parte si è visto nel precedente capitolo[26] un caso che dimostra esemplarmente come quell'abbandono non fu mai veramente totale; si può dunque capire che, proprio nella stessa pagina di E 1 che documenta ancora una così pesante presenza dell'eredità platonica come è la posizione assegnata alle matematiche nella scala delle scienze teoretiche, Aristotele potesse concepire anche il disegno di una filosofia prima ristrutturata a partire dalla primarietà assoluta – anche nell'ordine e nel metodo della trattazione – della sostanza divina e sovrasensibile. Non sarebbe giusto dimenticare che ci sono comunque troppo spesso in Aristotele sorprendenti ricadute (se così vogliamo chiamarle) nelle medesime posizioni che pur sono altrove da lui acerbamente rimproverate al platonismo. È nota ad esempio la sua tesi (del resto essa stessa ispirata nei suoi termini generali a dichiarazioni di Platone)[27] che mediante il ciclo delle generazioni le specie viventi «imitano» nell'unico modo loro possibile l'eternità tipica della condizione divina. Ebbene, nello scritto *De generatione et corruptione* (II 10, 336a 27-34) la tesi è espressa con queste parole:

poiché in tutti i casi diciamo che la natura aspira sempre al meglio e l'essere è meglio del non-essere (si è detto altrove in quanti sensi parliamo dell'essere), ma questo essere è impossibile che sia presente in tutte le cose per l'eccessiva loro lontananza dal principio, il dio completò il tutto nel solo modo che restava, rendendo continua la generazione: così infatti si sarebbe nel più alto grado reso compatto l'essere, perché la cosa più vicina all'essere (*ousia*) è che avvenga in continuità eterna anche la generazione.

È difficile non leggere in questo passo qualcosa di molto simile a una sostanzializzazione dell'essere, che però si depotenzierebbe in ragione della lontananza dal suo principio e verrebbe in qualche modo ripartecipato mediante la generazione: e tutto questo, per di più, in un contesto in cui è anche inserito un riferimento esplicito ai molteplici significati dell'essere, una dottrina che è nata in aperta contrapposizione alla tesi della so-

in generale dovrebbe seguire a quello della sostanza prima, cioè sovrasensibile. Avrebbe così cercato di occultare le difficoltà senza risolverle. Tutto ciò sembra meno onorevole e perciò anche meno probabile dell'ipotesi contraria, che cioè E 1 sia posteriore a Γ.

26. Cfr. CAP. 3, p. 73.

27. Cfr. soprattutto *Simposio* 206E, 207D, *Leggi* 721BC.

stanzialità dell'essere. Ora ci sono ovviamente dei modi per attenuare la difficoltà. Ad esempio, se si confronta il passo dello scritto sulla generazione con uno del *De anima* (II 4, 415a 26 - b 2) che esprime il medesimo concetto, si può notare che là quel che sarebbe partecipato mediante la generazione non è lo stesso essere, ma «l'eterno e il divino», un'espressione che elimina l'incongruenza più stridente con i fondamenti dell'ontologia aristotelica presente invece nel passo sopra tradotto. Ora, supponendo che il *De anima* sia opera tarda (come molti hanno effettivamente sostenuto) e che il trattato sulla generazione e la corruzione sia invece antico (come è possibile, sebbene non sicuro) si potrebbe anche dire che col tempo Aristotele provvide a eliminare anche quell'incoerenza e si distaccò sempre più nettamente da Platone. E sarà anche stato così, forse, ma perché Aristotele non avrebbe allora corretto anche il passo del *De generatione et corruptione*? Dobbiamo credere che questo sia l'unico trattato che egli non avrebbe mai sottoposto a revisione? Forse invece non è assurdo suggerire che ciò che aveva scritto in II 10 continuò a piacergli sempre, così come gli piaceva ancora in E 1 la tripartizione delle scienze teoretiche.

4.4
La difesa del principio di non contraddizione in Γ

Il libro Γ, come si è visto, non segue in realtà il programma di ricerca che la regola secondo cui la scienza è dovunque di ciò che è primo suggerirebbe e che E 1 prospetta anche più chiaramente. Di seguito alle riflessioni sull'oggetto della scienza generale dell'essere contenute nei primi capitoli esso intraprende invece subito lo studio degli assiomi fondamentali. Ancora una volta, come nell'esordio del primo capitolo e come accade anche in E 1, la base dell'argomentazione è un parallelo fra la scienza generale dell'essere in quanto essere e le scienze particolari: se (1005b 7-11) lo specialista in ciascun genere, cioè lo scienziato competente in una scienza particolare, deve poter dire quali siano i principi più saldi e fondamentali per lo studio di quel certo genere, il filosofo (ovviamente, il filosofo "primo") che si occupa degli esseri in quanto tali deve poter enunciare i principi più fondamentali di tutti; evidentemente perché sono estesi a tutto quanto l'essere e non limitati a un suo genere particolare. Come c'era da aspettarsi, l'aspetto universale della filosofia prima prevale così in Γ sull'esigenza di attingere un

oggetto di suprema eminenza. Ora in un primo tempo, cioè nella parte finale del terzo capitolo (1005b 11-34), Aristotele si limita a enunciare quale sia il principio logico più saldo e veramente ultimo: si tratterebbe del principio di non contraddizione, espresso qui (1005b 19-20) in questa forma, che «è impossibile che la stessa cosa insieme appartenga e non appartenga allo stesso soggetto sotto lo stesso rispetto».

Le formulazioni di cui Aristotele si serve per enunciare altrove questo principio sono oscillanti[28]; nel caso presente, la precisazione «sotto lo stesso rispetto» interessa ambiguità possibili quando un predicato sia collegato a un soggetto senza altra qualificazione, come avverrebbe a chi dicesse che «l'Etiope è nero» intendendo il colorito della pelle, ma anche che «non è nero» pensando alla dentatura: è infatti ovvio che in casi come questo non vi sarebbe contraddizione. Nei capitoli 4-6, poi, Aristotele adduce argomenti in favore della validità del principio, nei capitoli 7-8 passa al principio del terzo escluso, la cui difesa è molto più breve e più agevole perché può presupporre come ormai dimostrato il principio di non contraddizione.

Ma la dimostrazione della validità di questo principio ha una natura del tutto peculiare: in senso proprio, infatti, una dimostrazione sarebbe addirittura impossibile e Aristotele giunge a tacciare di ignoranza (4, 1006a 6) coloro che vorrebbero che anche il principio di non contraddizione fosse dimostrato. Come condizione ultima di ogni altra dimostrazione (3, 1005b 33), esso non potrebbe infatti essere dedotto da altre premesse anteriori o più fondamentali e se veramente tutto fosse sempre dimostrabile si andrebbe all'infinito nella serie delle premesse (4, 1006a 9). È tuttavia possibile, secondo Aristotele, dare del principio logico fondamentale una «dimostrazione mediante confutazione» (*apodeixai elencticos*): che è come dire che si tratta di una dimostrazione che richiede necessariamente la presenza di un interlocutore che voglia negare la validità del principio. Il tentativo di dimostrare direttamente l'assioma comporterebbe comunque il rischio di una petizione di principio: un oppositore della validità di esso potrebbe infatti sempre obiettare che qualsiasi premessa fosse assunta da chi lo sostiene potrebbe a sua volta essere dimostrata valida in ultima analisi solo ricor-

28. Cfr. in proposito il commento di Kirwan, pp. 88-9.

rendo al principio in questione. Occorre dunque che la prima mossa sia compiuta dal contestatore del principio e non dal suo sostenitore. La situazione che Aristotele così configura non ha peraltro nulla di artificiale: da una parte, infatti, essa è del tutto conforme alle esigenze della teoria logica sviluppata negli *Analitici*, dall'altra non era un mero sforzo di immaginazione postulare l'esistenza di qualche negatore del principio di non contraddizione, dal momento che nella sofistica e fra i Presocratici era possibile trovare negazioni esplicite o implicite del principio, come mostrano i numerosi riferimenti che Aristotele fa a posizioni filosofiche come quelle degli Eraclitei (3, 1005a 25) e di Protagora (4, 1007b 22; 5, 1009a 6). Ora, nella dimostrazione che procede "mediante confutazione" chi compirà la petizione di principio sarà non il sostenitore, ma l'oppositore della validità dell'assioma e in questo senso ci sarà stata allora la confutazione e, indirettamente, la dimostrazione del principio stesso. Come ciò possa avvenire è spiegato in un passo non proprio chiarissimo (4, 1006a 17-26):

Il principio da cui impugnare ogni tesi di questa sorta [vale a dire: tutte le negazioni del principio di non contraddizione] non è quello di esigere che [il negatore] dica che qualcosa è o non è (infatti uno potrebbe ritenere che questo sia precisamente fare una petizione di principio), ma di esigere che egli dica almeno qualcosa di significante sia per sé sia per altri. Questo è infatti necessario, se pur l'interlocutore dice qualcosa. Se infatti non dice nulla [di significante], non ci sarà per costui possibilità di discorso, né con se stesso, né con altri. Ma se uno concede questo punto [cioè: se pronuncia anche una sola parola significante], ci sarà dimostrazione perché ci sarà ormai qualcosa di definito. Ma il responsabile non è colui che dimostra, bensì colui che sostiene [evidentemente, chi sostiene la tesi della negazione del principio]; sostiene infatti il discorso distruggendolo.

Il ragionamento di Aristotele è inizialmente chiaro. Non si deve chiedere all'interlocutore che nega il principio di non contraddizione (e dunque anche sostiene, almeno implicitamente, che una cosa contemporaneamente sia e non sia) di dichiarare ad esempio che uomo è la tal cosa o la tal altra; non gli si deve chiedere di addurre una proposizione compiuta, un giudizio costituito dall'unione di un soggetto e di un predicato. Ogni proposizione di tal genere non sarebbe infatti altro che un'applicazione particolare del principio in discussione, che oppone

in universale qualsiasi affermazione alla corrispondente sua negazione: il negatore avveduto del nostro principio dunque si rifiuterebbe di dire che «x è y» (oppure che non lo è) perché si renderebbe subito conto che ponendo il giudizio affermativo escluderebbe il negativo e viceversa; cioè concederebbe la validità del principio che contesta. Occorre limitarsi, dunque, a esigere che l'interlocutore che contesta il principio dica qualcosa, qualsiasi cosa a cui egli attribuisca un significato che risulti comprensibile anche agli altri (e prima di tutti, ovviamente, a chi conduce la dimostrazione). Naturalmente, Aristotele però sa (5, 1010a 10-15) che ci sarebbero anche personaggi come l'estremista dell'eraclitismo Cratilo, che non diceva più nulla, ma si limitava a indicare le cose col dito convinto che le stesse parole fossero coinvolte nel flusso del divenire. Egli però assimila questa reticenza a quella di un «vegetale» che non potrebbe rendere ragione di nulla e si ritiene esentato in quel caso dalla confutazione (4, 1006a 12-15; ma nel quinto capitolo argomenterà anche contro l'assoluto mobilismo di Cratilo). Dunque, purché l'interlocutore dica qualcosa di significante, ci sarà dimostrazione e «il responsabile non sarà colui che dimostra, bensì colui che sostiene» la negazione del principio. Il che suona tutt'altro che chiaro.

Probabilmente, Aristotele intende molto semplicemente dire che se il contestatore del principio accetta di attribuire un significato a una parola, ammette di designare con quella parola una cosa e non anche una diversa; ma, con ciò, ammette anche l'opposizione generale fra l'essere e il non essere (insieme) una certa cosa che è dichiarata dal principio di non contraddizione. In tal caso, ammettendo che una parola significa quella certa cosa (e non anche un'altra), egli si appella in realtà al principio di non contraddizione; è lui che compie, allora, una petizione di principio, ne diviene lui il responsabile. Ma è giusto anche dire che «egli sostiene la sua tesi distruggendola», come sembrerebbe concludere Aristotele? In realtà, si potrebbe obiettare che, nel modo in cui Aristotele ha impostato la discussione, il contestatore non ha sostenuto alcuna tesi, non ha infatti esordito affermando che una cosa insieme è e non è; ma è stato soltanto chiamato a dire una cosa qualsiasi. Perché la conclusione di Aristotele non risulti totalmente arbitraria, o quanto meno fuori proposito, bisogna dare al «discorso» di cui parlano le ultime parole del passo tradotto un significato del tutto genera-

le, come fa appunto Alessandro[29]: non riferendolo cioè all'argomento specificamente sviluppato nella pagina, ma alla possibilità stessa di qualsiasi discorso significante, che chi nega il principio di non contraddizione non avrebbe più il diritto di fare. Il che implicherebbe appunto che l'unica posizione coerentemente sostenibile, da parte dei negatori del principio, sarebbe quella del «vegetale» che tace, o al massimo di Cratilo, che non parla, ma indica col gesto. La difficoltà che si incontra nel giustificare qui la conclusione di Aristotele può dare un'idea della problematicità di alcuni degli argomenti che egli adduce in Γ a difesa del principio di non contraddizione.

4.5
Carattere del libro E

Diversamente da Γ, è piuttosto arduo vedere in E un trattato unitario e dotato di un senso complessivo. Già la stessa estrema brevità del libro fa pensare che ci troviamo davanti a una collezione di frammenti probabilmente riuniti da un editore sulla base di una qualche affinità tematica. Al tema dell'essere in quanto essere si riallacciano abbastanza facilmente il secondo e il quarto capitolo. A principio del secondo, si ricordano i molteplici significati dell'essere, ma qui, accanto ai significati distinti secondo le categorie, si aggiungono:
a) l'essere per accidente;
b) l'essere come vero (e il non-essere come falso);
c) l'essere secondo la potenza e l'atto.

Sono gli stessi significati enumerati in Δ 7. Il secondo capitolo argomenta che non ci può essere scienza di ciò che è accidentale e – sebbene la dimostrazione soffra qua e là di incongruenze perché non sembra possibile ricondurre alla mera considerazione delle frequenze statistiche[30] tutti i casi di accidentalità esaminati da Aristotele e, ancor meno, tutti quelli teoricamente configurabili – una connessione con il tema di Γ e di E

29. *In Metaphysica*, 247, 25-28 H. E di conseguenza, la traduzione dell'ultima proposizione del passo sopra riferito (che era puramente letterale) dovrebbe essere modificata interpretando nel modo di Viano («proprio mentre vuole eliminare il discorso, lo fa»: cfr. anche la versione di Kirwan) piuttosto che in quello di Reale («proprio per distruggere il ragionamento, egli si avvale di un ragionamento»).

30. Sulla base di quanto dice Aristotele a 1026b 27-32 per cui sarebbe accidentale ciò che non è né sempre né per lo più.

1 può ancora essere vista: Aristotele vorrebbe escludere dall'ambito della filosofia prima lo studio dell'essere per accidente. Ma non possono sfuggire le incongruenze della discussione anche rispetto a particolari dell'argomento in Γ 2 [31]. Parimenti, sembra intento del quarto capitolo (cfr. 1027b 33) escludere che la scienza dell'essere in quanto essere si occupi dei casi in cui diciamo che una cosa «è» intendendo che è vera.

Ma il brevissimo terzo capitolo (1027a 29 - b 16) non ha assolutamente niente a che fare con il tema della scienza dell'essere ed è piuttosto tenuemente collegato solo alla discussione precedente sugli accidenti. È palese che si tratta di una riflessione isolata di Aristotele che, rinvenuta fra le sue carte, fu inserita alla fine di un testo (quello appunto sugli accidenti) con il quale aveva un minimo di affinità. E fortunatamente, bisogna dire, dato che si tratta di un testo importante, in cui Aristotele per una volta (diversamente dalla pagina notissima del *De interpretatione* contro il determinismo, il capitolo 9 dove il concetto di causa non ha alcun ruolo) prospetta l'ipotesi di un mondo tutto causalmente necessitato per rifiutarla con fermezza, anche se non con altrettanta chiarezza di argomenti. In tempi recenti, l'interpretazione di questo capitolo ha suscitato una discussione di notevole interesse, che esula peraltro completamente dalla problematica dell'essere in quanto essere [32].

Infine, Aristotele non dice assolutamente nulla in E dell'essere secondo la potenza e secondo l'atto, un caso che lascia completamente cadere subito dopo averlo enunciato a inizio del secondo capitolo. Sarebbe una distinzione importante, che si sovrapporrebbe a quella dei significati categoriali, dato che atto e potenza possono essere distinti all'interno di ciascuna categoria. L'omissione di qualsiasi cenno in proposito sembra confermare che i testi raccolti in E non corrispondono a un disegno preciso e unitario di Aristotele; potrebbero anche appartenere a epoche molto diverse e lontane nel tempo (ad esempio, se E 1 può presupporre Γ, E 2 potrebbe invece essere anteriore a quel libro, come qualche moderno ha effettivamente suggerito).

31. Cfr. il commento di Kirwan, p. 190, a proposito di 1026b 2.
32. Un'interpretazione del testo e notizie sulla discussione moderna si possono trovare in Donini (1989), pp. 27-45.

5
I libri sulla sostanza

5.1
Composizione e cronologia di Z, H, Θ

Che a un certo punto della *Metafisica*, situato dopo Γ ed E, si legga una trattazione della sostanza è cosa che nell'attuale struttura dell'opera non desta alcuna sorpresa. Se la scienza dell'essere è stata ricondotta alla conoscenza della sostanza e delle sue cause, sembra del tutto logico incontrare subito dopo E un gruppo di libri che affrontano proprio il problema della sostanza; a prima vista, dunque, i libri Z, H e Θ (i cosiddetti "libri sulla sostanza", o "libri centrali") stanno molto bene dove sono. Chiunque li abbia collocati in quella sede, si deve riconoscere che trovò una sistemazione del tutto plausibile (prescindendo dal fatto – peraltro non immediatamente evidente – cui abbiamo accennato nel CAP. 4, che cioè E 1 avrebbe implicato sì un discorso sulla sostanza, ma innanzitutto su quella sovrasensibile).

Non si può affatto escludere che sia stato Aristotele stesso a pensare a Z, H e Θ come a una prosecuzione dell'indagine avviata in Γ ed E. Ma ciò non significa che i tre libri siano stati originariamente concepiti e scritti solo dopo quelli che impostavano il problema della scienza dell'essere in quanto essere e precisamente al fine di sviluppare quella ricerca. Al contrario, esistono indizi interni al testo che inducono a pensare che almeno in una prima stesura Z e forse H, da una parte, dall'altra Θ siano esistiti come due trattazioni indipendenti e che solo in un secondo tempo Aristotele li abbia collegati in un blocco che avrebbe poi potuto essere visto come una continuazione del programma tracciato in Γ-E: questo è quanto suggeriscono le indagini sulla composizione della *Metafisica* sviluppatesi dal tempo di Jaeger e ancora approfondite dalle analisi dei com-

mentatori più recenti [1], benché questi abbiano lavorato in una prospettiva ormai alquanto lontana dai presupposti originari del metodo genetico. Della assai complessa argomentazione che conduce a queste conclusioni non si possono riassumere qui se non alcuni punti salienti e alcuni dati.

Il libro Θ contiene quasi nella sua apertura un riferimento che potrebbe essere al primo capitolo di Z: a 1045b 31 ss. Aristotele dice di aver già detto «nei discorsi fatti a principio» che dalla sostanza dipendono gli altri modi dell'essere, cioè quelli distinti secondo le categorie. Se il riferimento è a Z, risulterebbe così palese che Aristotele considerava l'esordio del libro Z come l'inizio di una trattazione a se stante e autonoma e non come quello di un libro che si trovasse già collocato all'interno di un più ampio disegno compositivo. Ma il riferimento non potrebbe invece essere all'inizio del libro Γ? [2] È facile tuttavia verificare sul testo che la corrispondenza anche verbale fra la formulazione di Θ 1 e quella di Z 1, 1028a 10-13, è molto maggiore: il passo di Γ che potrebbe essere evocato non nomina nemmeno esplicitamente le categorie. Tuttavia non deve essere stato originario neppure il collegamento di Θ con il complesso costituito dai libri Z ed H (sulla sostanziale continuità di questi due non esistono gravi dubbi, sebbene il secondo abbia un carattere piuttosto frammentario e sia forse in parte una raccolta di appendici a Z): perché in Θ 8, 1049b 27 ss. Aristotele si riferisce a Z con la formula «si è detto nei discorsi intorno alla sostanza», la quale fa pensare che, quando scriveva quel capitolo, egli non vedeva ancora il libro Z come una parte dello stesso scritto cui attendeva in quel momento. Z-H possono dunque in un primo tempo essere esistiti come un'opera (o meglio, forse, come l'inizio di un'opera: cfr. il PAR. 5.4) «sulla sostanza» in sé conclusa: è quanto suggerisce anche il riferimento a Z che si incontra nel libro I 2, 1053b 17 ss., «come si è detto anche nei discorsi intorno alla sostanza e all'essere». All'interno di Z, infine, l'analisi dei commentatori ha individuato con una certa sicurezza due sezioni che sembrano essere state successivamente aggiunte al disegno primitivo (la seconda non molto felicemente): si tratta dei capitoli 7-9 e 12. Quando Aristotele rielaborò la prima stesura di Z-H inserì probabilmen-

1. Cfr. in proposito i commenti a Z di Frede e Patzig e a Z e H di Bostock.
2. Cioè a 2, 1003b 5-10, passo che è stato citato al PAR. 4.1, p. 82.

te questi capitoli (o quanto meno il blocco costituito da Z 7-9) e collegò inoltre i due libri a Θ aggiungendo nel primo capitolo di questo libro il riferimento a Z 1 di cui si è già detto.

Se però questa fu davvero la genesi dei tre libri sulla sostanza, diviene piuttosto difficile parlare della loro datazione. È tuttora abbastanza diffusa tra gli studiosi di Aristotele la convinzione che si tratti di opere della piena maturità del filosofo; questo potrebbe essere vero, tuttavia, forse soltanto della redazione definitiva che prevede il collegamento dei tre libri, mentre le parti originarie di Z-H e la totalità (o quasi) di Θ potrebbero anche risalire a età anteriore e neanche necessariamente sempre alla stessa. Una decisione in merito è difficilissima e inevitabilmente è legata anche al modo in cui ognuno interpreta nel suo complesso la filosofia di Aristotele, attribuendole o non attribuendole un'evoluzione (e non solo in rapporto a teorie sulla sostanza sostenute in Z-H e in altre opere del *Corpus*). Per dare un'idea dei problemi che si prospettano citeremo un caso solo. Nel capitolo Z 12, che, come si è detto, rappresenta molto probabilmente un'aggiunta al tessuto originario del libro, Aristotele argomenta che la definizione e la sostanza di una cosa saranno il risultato di un processo diairetico condotto fino all'ultima differenza. Ora, la validità del processo diairetico come metodo di definizione è vivacemente contestata nel primo libro del trattato sulle *Parti degli animali*[3] (era infatti un metodo proprio di Platone e degli Academici). Come è possibile che questo metodo sia invece accettato nella *Metafisica*? Si può pensare che il capitolo Z 12 sia stato scritto anteriormente al primo libro dello scritto zoologico; ma, se anche fosse giusta questa ipotesi, essa non serve ad assegnare una datazione assoluta all'intero libro Z e nemmeno a situarlo nel tempo relativamente al libro introduttivo dell'opera sulle parti degli animali: proprio perché è tutt'altro che certo che la stesura del capitolo Z 12 sia coeva a quella del resto del libro e che sia stato Aristotele stesso a volerne collocare il testo in quella sede. Altre difficoltà relative alla composizione di Z saranno accennate al PAR. 5.4.

3. Cfr. specialmente i capitoli 2 e 3, da 642b 5 in poi. Sulle difficoltà che nascono dai tentativi di mettere in relazione gli scritti zoologici con la *Metafisica* cfr. anche Lloyd (1993), pp. 639-84 e in generale per i rapporti possibili fra i libri centrali della *Metafisica* e *Le parti degli animali* l'introduzione di Vegetti a questo trattato nella traduzione delle *Opere biologiche* citata in *Bibliografia*.

5.2
La concezione della sostanza in Z e H

La teoria della sostanza sviluppata in Z-H presenta un cumulo di problemi abbastanza terrificante, tale da rendere molto malagevole l'esposizione dei due libri. Si possono forse raggruppare i temi discussi da Aristotele e le relative difficoltà intorno a due problemi: primo, in quale modo la tesi argomentata in questi libri a proposito della sostanza si inserisca nelle riflessioni di Aristotele sul problema dell'*ousia* consegnate in altre sue opere, facciano queste o no parte della nostra *Metafisica*. Secondo, come si inserisca nel disegno complessivo della filosofia prima avviato in A-B e meglio abbozzato in Γ e in E la teoria della sostanza esposta in Z-H.

Per parlare del primo problema, è inevitabile rifarsi innanzitutto alla dottrina delle *Categorie*, che, essendo quasi unanimemente giudicate dagli studiosi una delle più antiche opere di Aristotele, contengono quella che si ha qualche ragione di ritenere la prima e più antica formulazione di una teoria della sostanza. Ora, la distinzione dei diversi modi della predicazione formalizzata nella dottrina delle categorie condusse Aristotele a riconoscere che, fra tutti i termini distribuiti nelle varie categorie, uno ha una posizione del tutto particolare ed è quello che nella categoria della sostanza indica l'individuo singolo, «quel dato uomo», «quel dato cavallo», ad esempio Socrate o il purosangue vincitore dell'ultimo gran premio. Mentre, infatti, nella stessa categoria della sostanza vi sono termini come le specie e i generi che possono fungere sì da soggetto – possiamo dire che «l'uomo è musico», oppure che «l'animale è o mortale o immortale» – ma anche da predicato (come quando diciamo che «Socrate è uomo» o che «l'uomo è animale»), la sostanza individuale può fungere soltanto da soggetto: Socrate non può essere predicato di null'altro. Aristotele ne induce nelle *Categorie* che l'individuo singolo deve essere considerato una «sostanza prima», mentre le specie e i generi possono essere considerati soltanto «sostanze seconde» [4]. La ragione addotta per giustificare questa priorità dell'individuo rispetto alla specie e al genere è molto semplice: Aristotele spiega [5] che se non ci fossero gli individui come soggetto di inerenza dei predicati appar-

4. *Categorie* 5, 2a 11-19.
5. *Categorie* 5, 2b 5-6.

tenenti alle altre categorie, o come soggetti di cui si predicano le specie e i generi nella categoria della sostanza, non ci sarebbe assolutamente nient'altro, né ciò che si predica secondo le altre categorie, né le specie e i generi. La priorità ontologica attribuita all'individuo nelle *Categorie* è inoltre all'origine di quella che una lunga tradizione filosofica e storiografica enumera fra le aporie maggiori della filosofia di Aristotele: poiché infatti Aristotele continua a pensare [6], come Platone e i suoi allievi, che non ci possa essere scienza dell'individuale e non ci sia se non dell'universale (e le specie e i generi sono appunto gli universali rimasti a sua disposizione dopo l'abbandono delle idee), risulta che nella sua filosofia ciò che è massimamente reale, o anzi, l'unica cosa che ha una vera consistenza ontologica, non può essere oggetto di scienza e che la scienza si deve accontentare di volgersi a oggetti che hanno solo uno statuto ontologico secondario e derivato.

È opportuno inoltre tenere conto anche di quanto è detto a proposito dei vari significati di *ousia* in Δ 8, 1017b 10-26. Aristotele in questo testo riconduce tutte le accezioni possibili del termine a due sole: «sostanza» è in un senso il soggetto che è a fondamento di tutte le determinazioni, ciò che non si predica di altro, ma del quale tutto il resto viene predicato; in altro senso è «sostanza» di una cosa ciò che fa sì che essa sia appunto quella cosa, dunque un principio di determinatezza che già qui in Δ Aristotele identifica con la forma.

Ora esiste ed è anche piuttosto diffusa una lettura di Z-H che mantiene la distinzione dei due sensi di *ousia* propria di Δ 8 e riesce in qualche modo a minimizzare le divergenze fra i due libri della *Metafisica* e le *Categorie*. Ci sono ovviamente parecchie varianti possibili di questa interpretazione, ma un modo abbastanza comune di procedere è questo. Aristotele – si dice – mantiene e ribadisce nei primi capitoli di Z la tesi dello scritto sulle categorie che l'individuo è realmente la sostanza; dal terzo capitolo in poi si occuperebbe invece di una questione diversa (collegata alla seconda accezione della sostanza in Δ 8) e si domanderebbe che cosa sia che conferisce all'individuo la sua sostanzialità: che cosa è, ad esempio, che fa sì che questo determinato uomo, Socrate, sia un uomo. Da questo punto di

6. La cosa è ovvia nella *Metafisica* fin dalla prima pagina di A, cfr. specialmente 1, 981a 5-30; inoltre B 6, 1003a 15; M 9, 1086b 5; *Analitici secondi*, I 31, 87b 38.

vista, attraverso un procedimento certamente faticoso da seguire, perverrebbe alla conclusione che la causa della sostanzialità e il principio della determinatezza sono in ogni cosa sempre la sua forma, espressa nella definizione che dice l'essenza della cosa; in questo senso, allora, la forma e l'essenza diverrebbero la «sostanza prima», come in parecchi passi effettivamente si legge [7]. Ma non ci sarebbe una contraddizione reale con le *Categorie* e con la tesi caratteristica di questo scritto, secondo cui è l'individuo singolo la sostanza prima, perché altro sarebbe nelle due opere il criterio secondo cui si stabilisce la priorità nell'ordine delle sostanze; il punto di vista logico e insieme empirico giustificherebbe la priorità dell'individuo nelle *Categorie*, quello specificamente ontologico sarebbe invece tipico di Z-H. Sull'ulteriore problema se la forma sia o no un universale (nel qual caso essa probabilmente sarebbe da avvicinare o da identificare con la specie, con cui quella che noi chiamiamo "forma" ha in comune nella lingua greca il nome, *eidos*) non esiste forse una soluzione comune a tutta questa linea di interpretazione. Coloro che in qualche modo mantengono la forma al livello della specie si trovano però a dover giustificare il fatto che in Z 13 Aristotele esclude con grande decisione la possibilità che gli universali siano sostanze; esistono ragionamenti complessi per raggiungere quello scopo, ma esistono anche interpreti che abbracciano invece la tesi dell'individualità delle forme, tesi del cui fondamento si dirà ancora qualcosa in seguito.

Ma la validità di questa lettura complessiva di Z-H è piuttosto dubbia. Essa riposa sul presupposto che Aristotele in Z-H abbia mantenuto le distinzioni proprie delle *Categorie* e di Δ; in realtà, a sfavore di quel presupposto era prima o poi inevitabile far rilevare [8] il fatto che la domanda di Z è, fin da principio, una sola, "che cosa sia la sostanza", e che quando in Z 3 si elencano i diversi candidati proponibili per ricoprire il ruolo di «sostanza», l'individuo singolo e la forma appaiono facilmente come due concorrenti incompatibili per sostenere un ruolo che è unico. Infatti Aristotele nomina dapprima (a 1028b 34-36) come alternative possibili per l'identificazione con la sostanza l'essenza (letteralmente, con una formula purtroppo inutilizzabile nelle traduzioni moderne, «che cos'era l'essere»), l'univer-

7. Ad esempio in 7, 1032b 1-2; 11, 1037a 5 e 28-29.
8. Come fanno con grande chiarezza nel loro commento Frede e Patzig (cfr. specialmente l'*Introduzione*, pp. 36 ss.).

sale, il genere (stranamente distinto qui dal precedente candidato, ma non più ripreso come tale nella discussione seguente) e il soggetto (*hypokeimenon*, termine che spesso è anche reso con «sostrato»). Poiché l'identificazione dell'essenza con la forma è un risultato comunque chiarissimo del procedimento di Z-H, già da questa prima lista di candidature apparirebbe chiaro che il soggetto (se inteso al modo delle *Categorie*) e la forma sono visti come tra loro in opposizione e che il riconoscimento che l'uno è sostanza dovrebbe portare all'esclusione dell'altro. La cosa diventa anche più chiara con la successiva distinzione (1029a 1-3) di tre accezioni possibili per lo stesso soggetto, che in un senso è la materia, in altro la forma, in un terzo quel che risulta dai primi due (ciò che nelle *Categorie* sarebbe l'individuo singolo o, come si è abituati a dire, il sinolo). È però chiaro che non tutte le tre accezioni sostenibili per il soggetto potranno essere utilizzate per rispondere alla domanda "che cos'è la sostanza": e infatti sarà solo la forma (identificabile con l'essenza espressa nella definizione) a superare l'esame. Sembra dunque di dover ammettere che in Z-H i due diversi significati che Δ 8 assegnava all'*ousia* sono stati unificati e che ora Aristotele pensa alla sostanza come a qualcosa che è contemporaneamente soggetto e principio di sostanzialità e di determinatezza.

Si deve ammettere, tuttavia, che non risulta affatto chiaro a prima vista in qual senso anche la forma, oltre che la materia e ciò che risulta da questa e da quella, possa essere detta un soggetto. Aristotele deve aver riflettuto sulla concezione delle *Categorie* ed essere arrivato alla conclusione che nell'identificazione del soggetto con l'individuo singolo e concretamente esistente c'era qualche ambiguità o qualche problema irrisolto, che infatti alcune interpretazioni moderne[9] sono riuscite a formulare in modo piuttosto persuasivo. Nello scritto logico l'individuo singolo aveva titolo a essere considerato sostanza nel senso più pieno in quanto appariva come il soggetto ultimo di tutte le predicazioni. Ma la cosa risulta contestabile a una riflessione più approfondita. Quando io dico che «Socrate è bianco» oppure «colto», è discutibile che il soggetto della mia esperienza sensoriale e quotidiana che denomino Socrate, quello che io co-

9. Mi riferisco in particolare al commento di Frede e Patzig e al saggio di Frede (1987), pp. 72-80, sulla sostanza nella *Metafisica*. Ricostruzioni diverse del rapporto fra le *Categorie* e i libri centrali si trovano in Lewis (1991) e in Loux (1991).

nosco come individuo singolo, sia da me considerato come qualcosa che soggiace alla sua bianchezza e alla sua cultura e che da queste potrebbe essere distinto (anche se solo in astratto) in modo tale che «Socrate» *senza la sua bianchezza e la sua cultura* funzioni da soggetto cui ineriscono e la bianchezza e la cultura. In realtà, quando io nomino questo determinato uomo che conosco come Socrate, penso già a un Socrate bianco e colto: l'oggetto della mia esperienza quotidiana non potrebbe essere veramente distinto dai suoi predicati. Ma allora nell'uso del nome «Socrate» come soggetto c'è un'ambiguità e non può essere l'individuo singolo o l'oggetto concretamente esistente il soggetto veramente ultimo a cui ineriscono le predicazioni. E se devo cercare qualche altra cosa che assuma più plausibilmente tale funzione, è ragionevole che io mi rivolga innanzitutto alle due componenti strutturali che posso distinguere nell'oggetto (o in Socrate), vale a dire appunto la forma e la materia. Questo è precisamente ciò che Aristotele fa in Z 3 quando elenca come possibili accezioni di *hypokeimenon* la forma e la materia e ciò che dalle due risulta (il che è inoltre qualcosa di cui, in base allo stesso ragionamento già fatto sopra, si potrebbe ulteriormente discettare se coincida esattamente con l'oggetto singolo dell'esperienza); come risulta dalla conclusione di Z 3, 1029a 33 - b 12, il problema per Aristotele è diventato capire che cosa, nelle sostanze sensibili che sono quelle a noi meglio note e che tutti riconoscono, meriti veramente il titolo di «sostanza».

A questo punto, quando diversi candidati sono in campo come competitori al titolo di *ousia*, Aristotele fa valere alcuni criteri utilizzabili al fine di riconoscere la validità e il peso delle credenziali di ognuno. In un primo tempo (grosso modo, nei capitoli 4-16 di Z) prevale il punto di vista secondo cui la sostanza deve essere soprattutto dotata del carattere della «separabilità» – essa non deve cioè dipendere da null'altro e il suo essere sarà indipendente da qualsiasi altra cosa – e di quello della determinatezza: la sostanza deve essere un *tode ti*, «un determinato questo», un che di determinato. L'applicazione di questi criteri basta allora di per sé a escludere alcuni candidati: prima di tutti (già in Z 3) la materia, cui potrebbe in certo senso essere riconosciuta la separabilità, in quanto essa è ciò che rimane di una cosa quando a questa siano stati sottratti tutti i suoi caratteri e le sue proprietà, è dunque ciò a cui tutto il resto in qualche modo inerisce o di cui tutto si predica; ma certamente la materia non possiede la determinatezza, che anzi

riceve soltanto dall'unione con una forma. Solo in un senso molto limitato, dunque, si potrà parlare della materia come sostanza – come effettivamente a volte ancora Aristotele fa [10] – ma non può essere questa la soluzione del problema a cui si tendeva. Altrettanto chiara è la squalifica degli universali in Z 13: deputato a far da predicato, il genere non possiede sicuramente quanto meno il carattere della separabilità e il suo essere è sempre legato a quello di un soggetto. Lungamente e sottilmente discussa è la questione dell'essenza (in Z 4-6, 11-12), il cui esame induce Aristotele a complesse considerazioni sulla definizione, sul procedimento e sugli oggetti di questa; il risultato è che l'essenza è sì sostanza, quando coincida con la forma e sia espressa da una definizione corretta e completa. Quando giungiamo alla fine di Z 16, perciò, possiamo dire che la forma, identificata con l'essenza sostanziale, ormai emerge come *la* sostanza e, come si è già ricordato, sono anzi parecchi i luoghi in cui Aristotele ne parla come della «sostanza prima». Dunque la posizione delle *Categorie* è davvero stata abbandonata o rovesciata in Z? C'è un aspetto un po' inquietante nella discussione di Z ed è il fatto che manca in questo libro un vero e proprio confronto fra la forma e il soggetto inteso come l'individuo concretamente esistente, sia questo o non sia esattamente uguale a ciò che Z 3, 1029a 3 chiama «quel che risulta» da forma e materia, vale a dire il soggetto nella sua terza accezione possibile. Alla fine della discussione della materia, Z 3 (1029a 26-33) si accontenta di dire che

> se si considera da questo punto di vista, risulta che la materia è sostanza. Ma la cosa è impossibile. Infatti la separabilità e la determinatezza sembrano essere i caratteri che soprattutto appartengono alla sostanza. Perciò la forma e quel che risulta dalle due [cioè: da materia e forma] sembrerebbero essere sostanza in maggior grado della materia. Ora, la sostanza risultante dalle due, intendo dire quella che risulta dalla materia e dalla forma, lasciamola da parte: perché è posteriore e chiara. Evidente, in certo modo, è anche la materia. Quel che bisogna esaminare è la terza, la forma; questa infatti presenta la massima difficoltà.

Risulta dal passo con una certa sicurezza che Aristotele non intende affatto escludere che il composto di forma e materia sia in qualche senso sostanza; lo è, anzi, in maggior grado della materia, ma esso risulta invece «posteriore» alla forma. La sua

10. Ad esempio in H 1, 1042a 34 - b 3.

sostanzialità è dunque qualcosa di derivato e fin di qui si può capire che la forma è destinata in Z a emergere come la nuova sostanza prima. Ma forse troppo bruscamente Aristotele interrompe il confronto illudendosi che lo statuto del composto risulti già chiaro. Tanto più inopportuna appare la sua brevità in quanto i due caratteri che proprio in questo passo egli fa valere come discriminanti per individuare la sostanza sembrano appartenere in pieno al composto, soprattutto se questo è inteso al modo delle *Categorie*: che cosa infatti ci può essere di più separabile (di esistente per sé) e di più determinato dell'individuo singolo, di questo dato uomo, di quel certo cavallo? Eppure Aristotele giudica questo modo della sostanza come qualcosa di posteriore e di derivato. Senza tuttavia spiegarne il perché.

La ragione non può che essere quella accennata qui sopra. Egli intende ora la sostanza prescindendo dalla distinzione dei due significati fondamentali che ammetteva in Δ 8: la sostanza di cui egli è in cerca in Z non è *o* il soggetto di cui tutto il resto si predica, *o* la causa che fa sì che una data cosa sia quella cosa determinata; deve essere le due cose insieme e da questo punto di vista, allora, è evidente che il composto non può più competere con la forma. Il composto di materia e forma non è infatti esso stesso il principio e la causa né del suo essere né del suo essere quella determinata cosa. È logico invece che queste funzioni siano riconosciute alla forma: dunque la forma sarà d'ora in poi la sostanza nel senso primo e pieno. Ciò implica però anche che, oltre i due criteri ricordati nel passo di Z 3 qui sopra tradotto, Aristotele in definitiva ne utilizzi un terzo che risulta come il più importante nel superamento della posizione delle *Categorie*: la sostanza deve cioè essere anche un principio e una causa. Questo carattere dell'*ousia*, che compariva già episodicamente nella discussione di Z 4-16 [11], diviene invece fondamentale nell'ultimo capitolo del libro e in H: la sostanza (la forma) appare qui chiaramente come un «principio e una causa» (Z 17, 1041a 9); e non solo un principio di organizzazione strutturale della materia, ma anche quello che è in grado di rispondere alla domanda sul perché delle cose, se questa è stata correttamente impostata (Z 17, 1041b 11-28):

Poiché ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che la totalità sia una, non come un mucchio ma come lo è la sillaba; e la sillaba

11. Cfr. ad esempio 13, 1038b 7.

non è le lettere, né BA è la stessa cosa che B più A, né la carne è fuoco più terra: infatti, una volta dissolti (i composti), questi non esistono più, mentre le lettere esistono, e così il fuoco e la terra. Dunque la sillaba è qualcosa, non è solo le lettere, la vocale e la consonante, ma è anche qualcosa di diverso. E la carne non è solo fuoco e terra oppure il caldo e il freddo, ma anche qualcosa di diverso [...] questo sembrerebbe essere un qualcosa e non un elemento[12] ed essere la causa, appunto, per cui questa cosa qui è carne e questa cosa qui è sillaba; e ugualmente anche per gli altri casi. Questo è in ogni cosa la sostanza: è infatti la causa prima dell'essere.

«La sostanza è dunque la forma immanente», secondo la formulazione di Aristotele stesso in Z 11, 1037a 29; è una forma che funziona come principio di organizzazione strutturale della cosa e che, espressa nella definizione d'essenza, ci fa inoltre conoscere che cosa precisamente è ciò che è così definito. Gli esempi di cui si serve il passo citato dal capitolo finale di Z si limitano a fornire delle analogie (perché certo né la carne[13] né le sillabe sono secondo Aristotele realmente sostanze), ma il significato e l'importanza della tesi sostenuta da Z diventano chiarissimi ogni volta che leggiamo che *ousia* di un uomo o di un animale è la sua forma, cioè l'anima[14]. Se vogliamo sapere che cosa è Socrate o Callia, diciamo che ognuno di essi è un uomo; se ci domandiamo ulteriormente "perché" ognuno di essi è un uomo, dobbiamo ricorrere alla loro forma, l'anima. L'anima dell'uomo è anima razionale e Socrate o Callia sono uomini perché sono animali razionali; quando abbiamo detto questo abbiamo adeguatamente definito anche Socrate o Callia.

5.3
L'individualità delle forme

Ma si può veramente definire Socrate o Callia, cioè l'individuo? Aristotele continua a negare questa possibilità anche in Z, ad esempio 11, 1037a 27. Prima di passare al problema del signi-

12. Si tenga presente che una medesima parola greca (*stoicheion*) significa sia l'elemento o il corpo elementare che è principio materiale delle cose (ad esempio il fuoco), sia la lettera dell'alfabeto. Nel testo di Aristotele, dunque, essa ricopre anche l'esempio delle componenti ultime delle sillabe, cioè appunto le singole lettere dell'alfabeto.

13. Nonostante Z 2, 1028b 9, per la cui corretta interpretazione cfr. l'interessante discussione in Lloyd (1993), pp. 647-50.

14. Z 10, 1035b 14 ss.; 11, 1037a 5; H 3, 1043a 35.

ficato e della funzione dei libri sulla sostanza in relazione al progetto di filosofia prima abbozzato da altri libri della *Metafisica* è dunque necessario accennare brevemente a una questione importante che nell'esposizione precedente è stata più volte sfiorata e che gli esempi addotti alla fine del precedente paragrafo rendono in modo particolare urgente. Il problema è più generale ancora di quanto appaia dalla questione della possibilità di definire Socrate o Callia. Ed è questo. Gli universali non sono sostanze, dice con tutta chiarezza Aristotele in Z 13, e questa tesi costituisce indubbiamente un altro punto di divergenza rispetto alle *Categorie*, dove le specie e i generi erano sostanze, sia pure a titolo secondario. Ma se gli universali sono privi di sostanzialità e la sostanza riconosciuta come tale in Z-H è la forma, sarà allora la forma un qualche cosa di individuale? Questo è un punto vivacemente discusso dall'interpretazione aristotelica negli ultimi decenni e non è raro il caso di studiosi eminenti che hanno cambiato parere nel corso della discussione stessa [15].

La principale ragione per ammettere l'individualità della forma è certo la negazione, esplicita, inequivoca e priva di eccezioni, che Z 13 esprime a proposito della sostanzialità degli universali. Del resto, la concezione della forma come individuale non sembrerebbe nemmeno limitata in Aristotele ai libri centrali della *Metafisica*; si è giustamente fatto notare da parte dei sostenitori di questa interpretazione che un testo molto impegnativo in proposito si incontra anche in Λ [16]. Ci sono anche altri buoni argomenti a favore di questa tesi, in particolare quello che fa notare come più volte Aristotele esemplifichi il caso della forma nell'uomo o in un animale identificandola con l'anima, che certamente un universale non è: l'anima di un uomo è infatti l'anima individuale di quell'uomo e di nessun al-

15. A favore dell'individualità delle forme si sono pronunciati negli ultimi tempi parecchi interpreti; fra essi Reale, nell'introduzione al suo commento alla *Metafisica*, pp. 131-4; Frede e Patzig nel loro commento, specialmente nell'introduzione, pp. 48-57; Mignucci (1994), Berti (1989), il quale ultimo mi sembra tuttavia su posizioni alquanto diverse da quelle sostenute in precedenza, ad esempio nel libro del 1977, specialmente pp. 408-9. In questi lavori si potranno trovare altre notizie sullo sviluppo della discussione. Difficoltà sulla tesi di Frede e Patzig ha invece sollevato Woods (1991).

16. 5, 1071a 28, citato e tradotto al CAP. 6, p. 161. Il passo è tuttavia di interpretazione controversa. Cfr. in proposito il commento di Frede-Patzig, p. 52 dell'introduzione e Mignucci (1994) pp. 160 ss.

tro. In certo modo collegato a questo argomento è anche un secondo, che rileva come la tesi dell'individualità delle forme scaturisca logicamente da un'altra su cui Aristotele insiste più volte nei libri sulla sostanza (specialmente in Z 8), vale a dire quella dell'ingenerabilità delle forme, ingenerabilità che però non significa affatto eternità (altrimenti, davvero la teoria delle forme di Aristotele finirebbe per rifluire in quella delle idee di Platone, da cui invece i libri sulla sostanza prendono più volte accuratamente le distanze). Come spiega Aristotele stesso in Z[17], le forme sono ingenerabili nel senso che non sono esse direttamente sottoposte a un processo di generazione e di corruzione: ciò che si genera e si corrompe è il composto di forma e materia e secondo che il composto si generi o si corrompa istantaneamente le forme ci sono o non ci sono. Sembra evidente che questo possa dirsi soltanto se le forme sono individuali, ognuna strettamente legata al composto di cui è forma; se la forma fosse un universale e coincidesse con la specie ultima, sarebbe eterna (dato che senza alcun dubbio le specie animali e vegetali sono per Aristotele eterne; così anche le anime, cioè le forme, sarebbero eterne. Ma l'anima, anche secondo l'Aristotele autore del *De anima*, è invece mortale, trascurando qui la notissima complicazione introdotta nella teoria dalla presenza dell'intelletto nell'anima umana).

Ma ci sono anche difficoltà indubbie da affrontare se si vuole sostenere l'individualità delle forme aristoteliche. La principale è nel fatto che Aristotele mantiene anche in Z la tesi che le definizioni e la scienza siano dell'universale; anzi, in un passo accomuna esplicitamente «l'universale e la forma» come oggetto della definizione (11, 1036a 28-29) e si è appena qui sopra ricordato che egli nega altrove che l'individuo composto di forma e materia possa essere definito. Anche l'esempio dell'anima più volte citato potrebbe allora non essere davvero risolutivo: perché certamente è vero che l'anima di un uomo non è quella di un altro e l'anima non potrebbe essere considerata semplicemente un universale come una specie o un genere, ma è un fatto che l'anima è sempre strutturalmente uguale in tutti gli individui di una stessa specie. È infatti anima razionale in tutti

17. 8, 1033b 5-19, cfr. 15, 1039b 26 ss. Forse è opportuno chiarire qui che quando, come talvolta accade, si parla di "eternità" delle forme aristoteliche, si dovrebbe semplicemente alludere al fatto che, essendo eterne e fisse le

gli uomini, anima sensitiva nelle specie animali, all'interno delle quali d'altra parte può sì ancora essere differenziata, ma soltanto secondo le varietà della stessa anima sensitiva che possono caratterizzare specie o gruppi di specie animali: ad esempio non tutti gli animali sono dotati di locomozione e tutte le specie animali che non ne sono dotate posseggono però la stessa anima sensitiva, che si trova ad avere una facoltà in meno rispetto all'anima delle specie capaci di locomozione. Tutti i vegetali, infine, hanno lo stesso tipo di anima, quella vegetativa. Il caso dell'anima, dunque, mostrerebbe bene che quando si definisce un animale o l'uomo mediante la sua forma si ricorre pur sempre a una forma che è sì individualmente posseduta e distinta in ciascun membro della specie, ma è pur sempre qualcosa di uguale in tutti i membri della specie.

Per ovviare alla difficoltà, alcuni interpreti hanno talora proposto di distinguere fra ciò che è universale (e di questo Aristotele nega effettivamente la sostanzialità) e ciò che, essendo soltanto «comune», sfuggirebbe così al divieto di Z 13. Ma una simile distinzione purtroppo non trova effettivo riscontro nei testi aristotelici che, come è molto facile verificare, usano indistintamente le espressioni «comune» (*koinon*) e «universale» (*katholou*). Rimane allora una risorsa possibile, quella di dire che parlando della definizione come definizione dell'universale Aristotele non intendeva affatto dire che l'anima e in generale le forme sono universali, ma che la definizione è valida in universale per tutti i membri di una determinata specie, ciascuno dei quali ha la sua forma individuale, pur strutturalmente identica a quella di tutti gli altri. Se è così, bisogna tuttavia ancora concedere che la distinzione fra un aspetto ontologico della forma (per cui essa è strettamente individuale) e un aspetto logico ed epistemologico (per cui la forma è oggetto di una definizione universalmente valida) non è stata adeguatamente chiarita da Aristotele [18] e che l'uso di un solo e medesimo termine greco (*eidos*) per indicare sia la forma, sia un universale (la specie) non contribuisce certamente a facilitare la comprensione. La tesi dell'individualità delle forme, in ogni caso, sebbene sia esposta a indubbie difficoltà, merita attenzione anche perché lascia intravvedere la possibilità di superare o indebolire in qualche

specie viventi, ci sono sempre stati e ci saranno sempre rappresentanti anche formali di ciascuna specie. Ma non è eterna la forma di ciascun individuo.

18. Può essere forse ricavata dal difficile passo Z 11, 1037a 5-10.

modo la vecchia obiezione che imputava ad Aristotele una contraddizione così grave come quella di avere reso inconoscibile quel che era sommamente reale, l'individuo. Nelle forme di Z-H individualità, pienezza di realtà e conoscibilità si accompagnerebbero molto bene. In un senso, dunque, Socrate è (solo per la sua forma, che è individuale, ma tuttavia eguale a quella dell'universalità dei membri della specie cui Socrate appartiene) perfettamente definibile, anche se la definizione di lui sarebbe uguale a quella che si può dare di Callia [19].

5.4
Z e la sostanza sovrasensibile

Si è detto al PAR. 5.1 che non è affatto sicuro che Z ed H siano stati originariamente pensati da Aristotele come la continuazione e lo sviluppo della problematica di Γ e di E. Sembra invece abbastanza chiaro che già nella loro prima stesura essi dovevano essere stati concepiti come la prima parte di una trattazione complessiva sulla sostanza, che in un secondo tempo avrebbe dovuto estendersi al problema della natura della sostanza sovrasensibile. Ci sono infatti in Z parecchie allusioni a questo tipo di sostanza e riferimenti molto espliciti all'opportunità di passare in seguito all'esame delle sostanze sovrasensibili; quelle che altri filosofi hanno riconosciuto come tali e quelle che sarebbe disposto a riconoscere Aristotele stesso. Alcuni di questi riferimenti [20] furono considerati da Jaeger aggiunte posteriori compiute da Aristotele stesso quando avrebbe cercato di raccordare la sua originaria concezione "teologica" della filosofia prima con i nuovi sviluppi assunti dalla teoria generale dell'essere e con il nuovo interesse per le sostanze sensibili. Se si ammette che ci sia stata una redazione primitiva di Z-H in seguito riveduta da Aristotele stesso (come sembra plausibile ed è stato suggerito nel PAR. 5.1), non ci sarebbe in linea di principio motivo di respingere l'ipotesi; tuttavia le aggiunte che Aristotele avrebbe fatto sarebbero davvero tante e, soprattutto, le motivazioni di

19. Riprendo qui la tesi di Berti (1989), pp. 16-7.

20. Che si trovano in Z 2, 1028b 14-16, 28-31; 3, 1029b 3-12; 11, 1037a 10-7; 16, 1040b 34 - 1041a 3; 17, 1041a 6-9. Jaeger (1923, trad. it. pp. 266-7), considerava aggiunte posteriori i passi del terzo e dell'undicesimo capitolo (ma nella nota di p. 267 accenna anche ad «altre modificazioni di simile specie»).

fondo dell'ipotesi di Jaeger sembrano deboli. Aristotele non aveva infatti bisogno di raccordare alcunché, dato che l'idea di una scienza che fosse insieme universale (estesa perciò anche alle sostanze sensibili) e culminante nella conoscenza delle cose divine era presente in lui da tempi antichissimi, si può dire quasi da sempre, come si è visto trattando di A. Nulla vieta di pensare che Aristotele abbia concepito a un certo momento una trattazione generale sulla sostanza già prevedendo il passaggio alla sostanza sovrasensibile dopo l'esame delle sostanze sensibili (cioè soprattutto delle forme di queste sostanze) che attualmente leggiamo in Z-H; e che in un secondo tempo i due libri (e Θ) siano stati da lui visti come uno sviluppo ragionevole di Γ-E. Che Aristotele sapesse chiaramente che ciò che stava facendo quando scriveva Z era parte della filosofia prima risulta comunque da Z 11, 1037a 10-17. Ma il problema dell'ordine di composizione e della successione dei libri della *Metafisica*, in definitiva destinato a rimanere insolubile, non è certo il più importante che gli accenni di Z alla sostanza sovrasensibile pongano all'interpretazione.

Molto più urgente e più serio è cercare di capire in quale senso la trattazione delle forme delle sostanze sensibili poteva contribuire secondo Aristotele alla soluzione del problema della sostanza sovrasensibile, come almeno alcuni dei suoi riferimenti a quest'ultimo tipo di sostanza ci inducono a credere, ad esempio Z 17, 1041a 6-9: «ora, quasi come facendo daccapo un altro inizio, diciamo come si deve spiegare che cosa sia la sostanza e di quale natura. Forse, da queste considerazioni si farà chiarezza anche su quella sostanza che è separata dalle sostanze sensibili».

Ora, è forse inevitabile osservare che la descrizione della sostanza come forma ed essenza, quale è presente soprattutto nei capitoli 4-16 di Z, nonché come principio strutturale di organizzazione, quale si chiarisce meglio essere in Z 17, difficilmente può insegnare qualcosa in modo diretto e positivo su un'eventuale sostanza sovrasensibile che Aristotele potrebbe voler contrapporre alle idee o ai numeri di Platone e dei filosofi dell'Academia. Perché, evidentemente, la forma-essenza della prima parte di Z è pur sempre la forma di un composto costituito anche dalla materia e il principio di organizzazione che la forma rappresenta presuppone sempre una materia che si lasci informare e organizzare; ma nella sostanza sovrasensibile che siamo avvezzi a considerare tipica della concezione aristotelica

(quella rappresentata dal motore immobile) non c'è proprio niente del tutto che possa essere informato e organizzato: c'è appunto soltanto la forma e niente d'altro. Se si vuole dare un senso alle parole di Aristotele che sottolineano la funzione introduttiva che la ricerca sulle sostanze sensibili avrebbe rispetto al problema del sovrasensibile, non c'è forse altra risorsa se non quella già suggerita da qualche acuto commentatore[21] nel secolo scorso e ripresa e sviluppata in tempi recenti da più d'uno studioso: lo studio delle sostanze sensibili avvia a quello del sovrasensibile in quanto mostra che nel mondo sensibile l'*ousia* in senso pieno e autentico è realmente irreperibile e che, se ci deve essere qualcosa che soddisfi pienamente i criteri fatti valere per riconoscere la sostanzialità, questo qualcosa non appartiene al mondo di quaggiù.

Questa possibilità sembra attraente soprattutto se si pensa al modo in cui le sostanze sensibili (vale a dire, per essere precisi e attenersi alle posizioni di Z-H, le forme delle sostanze composte) sono in grado di soddisfare i due criteri di sostanzialità fatti valere per primi e più frequentemente da Aristotele. La separabilità appartiene a quelle forme in un senso ancora piuttosto limitato: Aristotele stesso è qua è là[22] costretto a confessare che è una separabilità che si realizza soltanto concettualmente; non solo non esiste una di queste forme che non sia anche unita a una qualche materia, non solo ciascuna di esse esiste solo in quanto e per quanto tempo è unita a qualche materia, ma è anche discutibile che possa esistere una forma che non sia congiunta almeno a qualche proprietà (esiste forse un qualche composto che sia *soltanto* un'unione di forma e materia? Può esistere un uomo che sia soltanto la sua "anima", senza però che questa sia già anche, ad esempio, o colta o illetterata, + "un corpo", che però non abbia almeno un peso e un colore?). Analoghe difficoltà si possono prospettare per la determinatezza richiesta alla forma. È vero che "un questo qui" è eminentemente l'individuo e che ci sono ragioni per ritenere che Aristotele sia giunto a concepire le forme come individuali; ma è anche vero che si è poi costretti a riconoscere che queste forme individuali sono le stesse e sempre uguali in tutti i membri di una specie e non è poi così strano che la posteriore tradizione aristotelica fin dall'antichità abbia deciso di riconoscere

21. Schwegler, vol. IV, p. 34.
22. Ad esempio in H 1, 1042a 31.

nella materia e non nella forma il principio d'individuazione (la cosa è già chiarissima in Alessandro di Afrodisia). Una forma che sia in tutti i sensi realmente separata, assolutamente determinata nella sua individualità, sembra dunque si possa trovare soltanto nella sostanza immobile, nella divinità (forse qui c'è ancora qualche problema, in verità, cui per il momento non è necessario accennare).

Aristotele potrebbe dunque aver avuto in mente considerazioni di questo genere, che però sono rimaste largamente implicite nella sua esposizione, dove solo pochi passi permettono di dare loro una qualche base testuale (uno di essi, tratto da Z 3, sarà citato qui di seguito).

Non è nemmeno facile dire quanto coerentemente i libri sulla sostanza si inseriscano nella problematica della filosofia prima e del suo oggetto sollevata da Γ ed E. Se la trattazione della sostanza sensibile e della sua forma deve servire come introduzione a quella delle sostanze sovrasensibili [23], se deve, o può insegnare qualcosa a proposito di queste ultime, sembra che il metodo di Aristotele sia esattamente quello opposto rispetto alle prescrizioni di Γ e di E: «dovunque la scienza è propriamente di ciò che è primo» e «la teologia è universale perché è prima». È vero che Aristotele giustifica in modo ragionevolissimo l'impostazione di Z, quando fa notare (Z 3, 1029a 33 - b 12) che

> si conviene da tutti che alcune delle cose sensibili sono sostanze, sicché la ricerca deve rivolgersi in primo luogo a queste. È utile infatti passare per gradi a ciò che è più conoscibile. L'acquisizione del sapere avviene in tutti appunto così, arrivando mediante le cose che sono per natura meno conoscibili a quelle che lo sono di più. E questo è il compito [...] muovendo dalle cose che sono più conoscibili dall'individuo rendere le cose più conoscibili per natura più conoscibili dall'individuo. Le cose che sono più conoscibili e prime per l'individuo molto spesso sono poco conoscibili [cioè: poco conoscibili in assoluto, per natura] e hanno poco o nulla dell'essere; e tuttavia, muovendo dalle cose malamente conoscibili, ma conoscibili dall'individuo, bisogna cercare di rendere conoscibili le cose conoscibili in assoluto, passando, come si è detto, attraverso quelle prime.

23. Non è peraltro affatto chiaro se Z voglia tener conto delle aporie di B e consideri perciò ancora da stabilire l'esistenza di sostanze sovrasensibili. Così potrebbe forse sembrare da Z 2; ma 17, 1041a 8 implica la certezza dell'esistenza.

Sia o no questo passo un'aggiunta posteriore di Aristotele [24], è evidente che esso spiega che bisogna muovere dallo studio delle sostanze sensibili perché queste sono le cose che l'individuo meglio conosce, anche se «per natura» sarebbero meno conoscibili di altre che, a quanto pare, sono sostanze a titolo molto maggiore (dato che nei sensibili c'è «poco o nulla di essere», un'altra espressione che suona stranamente platonica). Che il testo implichi l'esistenza di sostanze sovrasensibili è dunque parimenti chiaro. Se queste sostanze sono divine, se Aristotele pensa innanzitutto al dio, ciò che egli qui dice è che si perviene alla teologia studiando le sostanze sensibili e arrivando a capire che sono queste che rinviano al divino come pienezza di un essere (quello della forma?) che nel sensibile è solo parzialmente o niente affatto realizzato. Ma tutto ciò (posto che corrisponda alle intenzioni di Aristotele) non mostra affatto che la teologia sia universale perché è prima, come volevano Γ ed E 1; suggerisce piuttosto che è prima perché è la conclusione necessaria della scienza veramente universale dell'essere, o meglio della sostanza, che trova il suo compimento nella conoscenza del sovrasensibile, in cui soltanto la sostanza appare nel suo massimo e perfetto grado di realtà e di conoscibilità. Dato che la questione è una di quelle che maggiormente interessano (e anche dividono) gli studiosi della *Metafisica*, sarà concesso, per una volta, citare lungamente la pagina in cui uno dei più acuti interpreti moderni [25] di Aristotele spiega quali sarebbero le implicazioni del testo di E 1 che abbiamo qui appena richiamato e in qual senso esse contribuirebbero a stabilire l'unità e la coerenza della concezione aristotelica:

La spiegazione che intendo avanzare per l'osservazione conclusiva di E 1 è la seguente. (I) la teologia si occupa di esseri di un certo tipo, vale a dire le sostanze separate. Ma, così facendo, essa si occupa anche di una particolare sorta o modo di essere, un modo di essere peculiare alle sostanze divine. (II) risulta che questo modo di essere è l'unico nei cui termini tutti gli altri modi di essere devono essere spiegati; cioè, risulta che lo studio dell'essere come tale si risolve attraverso tre passaggi in uno studio di come tutti i differenti modi di

24. Almeno in questo caso l'ipotesi di Jaeger (cfr. nota 20) trova effettivamente un sostegno nei manoscritti, che collocano il passo (da 1029b 3 in poi) in una sede difficilmente giustificabile. Già prima di Jaeger gli editori moderni ne operarono perciò la trasposizione.

25. Frede (1987), pp. 84-5.

essere che caratterizzano i differenti tipi di esseri devono essere spiegati nei termini del modo di essere che è caratteristico delle sostanze divine. (III) dal momento che la teologia studia questo modo, o senso focale dell'essere, fornisce anche il luogo naturale per discutere come tutti gli altri modi di essere dipendono da questo modo primario di essere, specialmente perché questo primato sembrerebbe rispecchiare la natura stessa delle sostanze divine. Sviluppando questa spiegazione, la teologia realizza quanto meno il nucleo sostanziale del programma della metafisica generale e, in questi limiti, può essere identificata con la metafisica generale. Questo è un modo in cui la teologia risulterà universale a motivo della primarietà dell'essere dei suoi oggetti: perché, tenendo conto della primarietà dell'essere dei suoi oggetti, si occuperà anche dei modi di essere che sono da esso dipendenti. (IV) ma la metafisica generale implica qualcosa di più che questa sorta di ontologia. Essa discute anche alcuni principi universali, come quello di non contraddizione, e alcune nozioni di applicabilità generale come le nozioni di unità e di identità. Ancora una volta, ciò può essere spiegato in riferimento al primato della teologia. Perché, sebbene questi principi e queste nozioni siano universali, la prima sede in cui saranno usati all'interno della gerarchia delle scienze è la teologia, e così spetterà al teologo presentarli nel modo appropriato. Questo sarà tanto più opportuno dal momento che l'ontologia dovrà, ad esempio, implicare la distinzione di vari modi dell'unità e dell'identità; non solo alcuni di questi modi saranno quelli di cui il teologo ha bisogno, ma il teologo sarà colui che è più competente per spiegarli. Così, risulta in diversi modi vero che la teologia sarà universale a motivo della sua primarietà.

Questo è probabilmente il miglior modo[26] che sia stato finora proposto per rimettere ordine nell'esposizione della *Metafisica* prendendo assolutamente sul serio la proposizione conclusiva di E 1. Ma riteniamo che sia anche troppo evidente che esso implica una completa ristrutturazione delle argomentazioni di Aristotele e, in particolare, un rovesciamento completo del metodo costantemente seguito nei libri della *Metafisica*, dove il metodo

26. Che tuttavia, se non interpreto male, non lascia del tutto soddisfatto nemmeno il suo sostenitore, il quale appunto aggiunge un quinto punto di questo tenore: «non si può negare che questo avrà come risultato che la teologia, ovvero la metafisica generale, sia intrinsecamente meno unitaria di quanto avremmo potuto aspettarci. Ma sembra che Aristotele stesso si attenda questo risultato. La teologia, ovvero la metafisica generale, consisterà di fatto di una serie di studi che hanno un'unità solo generica e solo uno di questi studi coinciderà con la teologia in senso stretto» (Frede, 1987, p. 85). Anche riordinata nel modo sopra detto, dunque, la *Metafisica* di Aristotele rimarrebbe segnata da qualche discontinuità.

argomentativo è invece sempre quello di tipo, per così dire, ascendente: quello che muove dallo studio del sensibile per suggerire che la spiegazione ultima non può esserne raggiunta se ci si contiene nei suoi limiti e che ci deve essere qualcosa al di sopra di esso che da una parte esibirà nella sua assoluta purezza i caratteri (ad esempio, sostanzialità delle forme) che lo studio del sensibile ha permesso di rilevare, dall'altra conterrà le ragioni ultime della stessa esistenza e del modo di essere del sensibile. Testimoni di questo metodo sono i libri sulla sostanza, di cui si è poco sopra citata un'indicazione molto esplicita; testimone ne sarà ancora il procedimento di Λ; testimone ne è la discussione degli assiomi in Γ, che non ha nulla a che fare con la teologia, né lascia mai pensare che Aristotele sia consapevole di trovarsi a fare qualcosa che meglio o in primo luogo spetterebbe fare a una discussione sulle sostanze divine; o di star facendo qualcosa che è realmente già teologia (il che non implica affatto negare che in Γ ci siano numerosi accenni [27] all'obiettiva e certissima esistenza di sostanze sovrasensibili, accenni che peraltro, come si è notato a suo luogo, sono in contrasto con la cautela di E 1 e con le aporie di B).

5.5
La sostanza come atto in H e in Θ

La matura [28] teoria aristotelica della sostanza è già tutta largamente esposta in Z. Che cosa aggiunge di importante il discontinuo libro H rispetto a quello che lo precede? Ora, il primo capitolo di H riassume abbastanza diffusamente il contenuto di Z, confermando che le sostanze sensibili sono quelle della cui esistenza tutti convengono e che di esse Aristotele intende occuparsi (1042a 24-25); e che in un senso è sostanza anche la materia (1042a 32). Questo modo di essere sostanza proprio della materia è ulteriormente definito, nel capitolo seguente, «potenzialità» (2, 1042b 9), sicché si tratterebbe ora di individuare la sostanza delle cose «nel senso dell'atto». Come ci si può aspettare, il risultato della discussione di Z risulterà confer-

27. Cfr. CAP. 4, p. 98 e nota 22.
28. Usando questo aggettivo senza alcuna pretesa di implicare una datazione troppo precisa per i libri sulla sostanza. «Matura» significherà soltanto che è certamente posteriore alle *Categorie* e piuttosto lontana dai libri presumibilmente più antichi come α, A e N.

mato da un altro punto di vista: anche nel senso dell'atto la sostanza è infatti la forma (H 2, 1043a 5-12, 22-28):

e come nelle sostanze ciò che si predica della materia è l'atto stesso, così anche nelle altre definizioni si predica ciò che è soprattutto [affine all'atto]. Ad esempio, se si dovesse definire la soglia, diremo che è legno oppure pietra situati nel tal modo; se la casa, che è mattoni e legna situati nel tal modo – oppure in alcuni casi c'è da tener conto anche del fine – se il ghiaccio, che è acqua compattata e solidificata nel tal modo; l'armonia sarà la tal mescolanza del suono acuto e del grave e allo stesso modo anche negli altri casi [...]. Che cos'è il bel tempo? La quiete in una massa d'aria: l'aria è infatti la materia, la quiete è atto e sostanza. E che cos'è la bonaccia? Un'uniformità del mare. Il sostrato materiale è il mare, l'atto e la forma è l'uniformità. È dunque chiaro da quanto si è detto che cosa è la sostanza sensibile e come lo è: in un senso come materia, in un altro come forma e atto, in un terzo quel che ne risulta.

Come è chiaro dagli esempi, Aristotele non sta dicendo una cosa diversa da quanto aveva detto in Z; la forma rimane un principio di organizzazione strutturale ed è in quanto tale che individua una sostanza: per sviluppare un esempio di cui si è servito lo stesso Aristotele, quanto alla materia una soglia e un'architrave potrebbero non mostrare assolutamente alcuna differenza ed essere fatte entrambe di pietra e dello stesso tipo di pietra; lo stesso pezzo di pietra, anzi, potrebbe essere collocato nella casa come soglia, oppure anche come architrave. Ma quel che lo fa essere soglia oppure architrave è precisamente il fatto d'essere «situato nel tal modo» o nel talaltro (che poi la pietra divenga soglia oppure architrave dipende solo dal costruttore: come aveva spiegato Z 7 [29] quel che si genera artificialmente riceve la sua organizzazione – cioè la forma – dalla forma che è nell'anima dell'artefice). Tuttavia, rispetto a Z Aristotele ha anche precisato un punto rilevante: la forma come atto appare ora come il correlativo e la realizzazione di una potenzialità che è già racchiusa nella materia, ad esempio la casa è in potenza nelle pietre, nelle legna e nei mattoni a disposizione del costruttore. Come osservano comunemente i commentatori della *Metafisica*, passando da Z a H Aristotele è dunque pervenuto da una considerazione statica a una dinamica della sostanza (anche se è vero che qua e là già Z faceva uso dei due

29. Cfr. specialmente 1032a 32 - b 26.

concetti di atto e di potenza). La correlazione che mediante i concetti di atto e potenza Aristotele istituisce fra la materia e la forma è tale, che queste possono ora essere considerate i due aspetti di un'unica realtà, la sostanza sensibile rispettivamente vista come potenza e come atto (H 6, 1045b 17-23):

La materia prossima [30] e la forma sono una stessa e medesima realtà, una in potenza, l'altra in atto. Sicché ricercare quale sia la causa della loro unità è come cercare la causa che fa uno l'uno; ogni cosa è infatti un'unità e ciò che è in potenza e ciò che è in atto sono in certo modo uno. Di conseguenza, non c'è nessuna altra causa se non quella che, in quanto motrice, conduce dalla potenza all'atto.

È così comprensibile che a un certo momento [31] Aristotele abbia potuto pensare al libro Θ come a una continuazione adeguata di Z ed H. Un'indagine sui concetti di atto e potenza, come è fondamentalmente il tema di quel libro, sta effettivamente bene dove ora la troviamo, anche se l'opportunità di questa collocazione non dice niente di definitivo circa il tempo della composizione e la cronologia relativa dei tre libri. Certamente Θ espone la dottrina più matura di Aristotele relativamente alla potenza e all'atto, una dottrina che forse è passata attraverso fasi successive di elaborazione dalle opere più antiche (come i *Topici*, le *Categorie* e il *Protreptico*) per arrivare appunto ai libri della *Metafisica*, fra i quali sembrerebbe inoltre di poter differenziare l'esposizione di Δ 12, che prende in considerazione soltanto quello che sembra essere il significato più antico della potenza (una determinata capacità di agire), non solo dalla tesi di Θ, ma anche da quella del libro N. Quest'ultimo è sì giudicato di composizione molto antica dalla maggioranza degli studiosi, ma contiene già il concetto nuovo, tipicamente aristotelico e di maggiore importanza per la metafisica, della potenza come un determinato modo dell'essere, a cui l'atto si contrappone ora come un altro e determinato modo dell'essere (mentre nelle prime opere di Aristotele lo stesso termi-

30. Letteralmente «ultima»: cioè quella immediatamente presupposta dalla generazione. Se, ad esempio, si deve costruire una casa, la materia prossima non è la terra, sebbene di questa siano fatti sia i mattoni, sia le pietre, sia in certa misura le travi; bensì sono appunto mattoni, pietre e travi. Per una statua di bronzo (composto di terra e umidità in certe proporzioni), materia prossima non sono la terra e l'umidità, bensì è appunto il bronzo. Cfr. anche l'esposizione più avanti nel testo.

31. Cfr. il PAR. 5.1, p. 110.

ne, *energeia*, indicava soltanto un determinato agire). Anche in E, come si è detto, l'atto e la potenza sono indicati come due significati possibili dell'essere che si sovrappongono alla stessa distinzione categoriale di questo. Θ conosce entrambi i significati della potenza e illustra quello che sembra il più antico nella sua prima parte (capitoli 1-5, ma in 3-4 si trapassa già più volte nel secondo significato), per concentrarsi poi sull'altro significato, che è quello che già compare in H e sporadicamente in Z e che Aristotele dice in modo esplicito essere di maggiore interesse per la sua attuale discussione (6, 1048a 30). Tutto ciò sembra indicare che, se c'è stata un'evoluzione nelle teorie di Aristotele relative alla potenza e all'atto, essa si era già compiuta molto per tempo.

Quel che a prima vista può colpire nella trattazione del nuovo significato della potenza in Θ è che esso non venga propriamente definito o, se lo è, la definizione sembra implicare un procedimento circolare. Aristotele dice dapprima (a principio di Θ 6) che tratterà dell'atto perché in quel modo diverrà chiaro che non intende parlare della potenza ancora nel modo illustrato fino a quel momento, cioè nei capitoli 1-5, dove la potenza era (in linea di massima) quella relativa al movimento, cioè era intesa nel più antico significato di capacità di agire o di patire. Dopodiché, adduce immediatamente una sorta di definizione dell'atto, che però ricorre precisamente a quel concetto di potenza che lo studio dell'atto avrebbe dovuto chiarire: l'atto è l'esistere della cosa non nel modo in cui diciamo che è in potenza (1048a 30-32). Ma questo curioso procedimento ha una giustificazione ben precisa: coestensivi all'intero essere, legati a tutti i significati dell'essere anche già distinti secondo le categorie, atto e potenza non possono essere propriamente definiti così come non può essere definito l'essere. Possono essere colti mediante un ragionamento analogico, che scopre un'identità costante di rapporti fra due serie di termini (7, 1048a 30 - b 9):

L'atto è l'esistere della cosa non nel modo in cui diciamo che è in potenza. Diciamo in potenza, ad esempio, un Ermete nel legno e una semiretta nella retta, dato che la si potrebbe suddividere; e diciamo scienziato anche chi non sta speculando, purché sia in grado di speculare; l'altro termine, invece, indica l'atto. Quel che intendiamo dire è evidente per induzione nei casi particolari e non bisogna ricercare la definizione di ogni cosa, ma anche essere capaci di cogliere l'analogia: che cioè come chi costruisce sta a chi è capace di costruire, così anche

chi è desto sta a chi dorme e chi vede a chi ha gli occhi chiusi, però ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia alla materia e il prodotto finito a quel che è inelaborato. Di queste differenze correlate, chiamiamo il primo membro con la denominazione di atto, l'altro è la potenza. Ma non tutte le cose sono dette in atto allo stesso modo, bensì per analogia: come questo è in questo o in relazione a questo, così quest'altro in quello o rispetto a quello. Alcune cose sono in atto come il movimento rispetto alla potenza, altre invece come la sostanza rispetto alla materia.

Dopo aver meglio chiarito nel settimo capitolo di Θ in qual senso una cosa può essere detta «essere in potenza» – quando cioè sia data la materia prossima della cosa: cioè, non la terra direttamente è statua in potenza, ma la terra che è stata già trasformata in bronzo; e inoltre quando non ci siano più circostanze impedienti il passaggio all'atto: perciò, come certo non lo è semplicemente l'umido, ma nemmeno il seme sarebbe da solo materia del vivente: il seme deve infatti anche essere stato deposto in un altro essere –, Aristotele enuncia nell'ottavo la tesi fondamentale del libro, quella della priorità dell'atto sulla potenza. Spiega dunque che l'atto è anteriore alla potenza secondo la nozione e secondo la sostanza e, in un senso, anche secondo il tempo. È anteriore secondo la nozione dato che, se si deve conoscere una cosa in potenza, bisogna fare riferimento alla cosa che è in atto, ad esempio dicendo che quella cosa che è in potenza è capace di vedere o che è capace di costruire (8, 1049b 12-17). Quanto al tempo, l'atto non è anteriore alla potenza nell'individuo, dato che prima dell'uomo c'era l'embrione (uomo potenzialmente) e prima del grano il seme; eppure, prima di queste potenzialità ci furono altri individui in atto da cui esse derivarono, l'embrione da un altro uomo, il seme da una spiga di grano: nella specie e per la forma, dunque, l'atto risulta ancora anteriore alla potenza (1049b 17-29) e in definitiva, aggiunge più oltre Aristotele (1050b 4-6), anche nel tempo c'è sempre un atto prima di un altro, fino a quello di ciò che per primo muove eternamente.

Relativamente alla sostanza, infine, l'atto risulta anteriore alla potenza perché ne costituisce il fine e la forma, mentre la materia è in vista dell'uno e dell'altra, tanto è vero che gli animali non vedono per avere la vista, ma hanno la vista per vedere e il costruttore ha la capacità di costruire al fine di costruire e non costruisce solo per avere la capacità (se non quando, osserva Aristotele a 1050a 12, ci si esercita proprio

per acquisire la capacità, il che ricade in un caso in precedenza contemplato a proposito delle potenze razionali, in Θ 5). Inoltre (1050b 6 ss.), l'atto è il modo di essere proprio degli esseri incorruttibili e di quelli che esistono di necessità e se questi non ci fossero non esisterebbe nulla di altro: infatti, se ci fossero soltanto le cose che possono essere e non essere, queste potrebbero anche non passare all'atto. Se c'è qualcosa che si muove eternamente, non si muoverà attuando una potenza se non nel senso dello spostamento locale; ma sarà, quanto alla sostanza, del tutto privo di potenzialità: non c'è perciò da temere che il sole e le stelle e l'intero cielo un giorno si fermino. Gli esseri incorruttibili, sempre in atto, sono dunque anteriori alle cose corruttibili e ne sono la condizione; anche in questo modo risulta che quanto alla sostanza l'atto precede la potenza.

Le argomentazioni dell'ultima parte del capitolo 8 ora riassunte sono notevoli. Implicano chiaramente la convinzione dell'eternità dei cieli e degli astri; e potrebbero implicare anche l'esistenza di un primo motore, che nel rapido accenno di 1050b 5-6 non è detto esplicitamente immobile, è vero, ma che tale dovrebbe essere stato concepito da Aristotele, come sembra logico ricavare dal contesto e come pare confermare il confronto con 1050b 20, dove si parla di qualcosa che è eternamente mosso, con chiaro riferimento ai corpi celesti. Così, la tesi della priorità dell'atto sulla potenza si avvale non solo della certezza dell'esistenza di sostanze sensibili eterne, come è evidente ed è logico che accada, ma a quanto pare si serve anche dell'esistenza certa di una sostanza eterna non sensibile. Ma Θ non si pone allora esattamente sulla stessa linea di Z ed H quanto al problema del sovrasensibile: infatti Aristotele non si chiede più che cosa e quanto la ricerca sulle sostanze sensibili possa insegnare relativamente a quelle sovrasensibili; egli sembra semplicemente assumere che queste ultime ci sono e che sono della tal natura, cioè che sono pura ed eterna attività. Tutto ciò ci dice alla fine che non c'è, attraverso i libri raccolti nella nostra *Metafisica*, un approccio coerente e costantemente mantenuto in relazione al problema del sovrasensibile; mentre si ha ragione di dire di Z che esso è leggibile anche come introduzione alla trattazione del sovrasensibile, pur nei limiti e con i problemi che si sono illustrati sopra, non altrettanto chiaramente questa stessa cosa si potrebbe affermare di Θ, che appoggia sì un punto della sua dimostrazione all'esistenza del so-

vrasensibile, ma non sembra considerare un problema né quello di arrivare alla conoscenza di questa sostanza superiore, né quello di trovare un raccordo con la ricerca sulle sostanze sensibili. Questo potrebbe essere un ulteriore argomento a conferma dell'ipotesi che l'origine del libro fu del tutto indipendente da quella di Z-H.

6

La sostanza sovrasensibile

6.1
I "libri teologici" e la collocazione di Λ

I libri Λ, M e N sono comunemente definiti i libri "teologici" della *Metafisica*, sebbene nessuno dei tre usi il nome di teologia per indicare il proprio contenuto o la pertinenza disciplinare di questo e, anzi, a ben guardare qualcuno di essi addirittura implicitamente lo escluda. Il fondamento obiettivo più attendibile per questo modo di vedere la natura e la funzione dei tre libri è probabilmente da indicarsi nell'esordio di M (1, 1076a 8-12):

Quanto alla sostanza delle cose sensibili è stato detto quale essa sia nel trattato di fisica a proposito della materia e da ultimo, invece, a proposito della sostanza secondo l'atto. Poiché, ora, la ricerca ha per tema se ci sia o non ci sia una sostanza immobile ed eterna oltre le sostanze sensibili e, se c'è, quale sia la sua natura, in primo luogo bisogna esaminare le cose che si dicono da parte degli altri pensatori. Questo perché, se qualcosa essi dicono meno che bene, noi non siamo soggetti agli stessi errori; e se invece c'è qualche convinzione comune a noi e a loro, perché non ne siamo in noi stessi delusi: bisogna sapersi contentare se alcune cose le si dicono meglio, altre non peggio di loro.

Le parole «da ultimo» sono evidentemente il punto più delicato per l'interpretazione di questo passo. Se le si intende al modo che forse è preferito dalla maggioranza degli interpreti e cioè come un riferimento ai libri centrali Z, H, Θ, un collegamento è immediatamente stabilito con quello che appare come il nucleo centrale della nostra *Metafisica*. D'altra parte sembra anche risultare chiaramente dalle parole tradotte che Aristotele vuole intraprendere con M e forse anche con N (se questi due libri formassero un'unità: una tesi discussa e, come si è detto

in precedenza, non veramente probabile) [1] una ricerca sulla sostanza sovrasensibile scandita in due momenti, il primo dei quali, esclusivamente critico, sarebbe appunto rappresentato da M (ed eventualmente anche da N); ma sembra inoltre ovvio che egli già prevede un passaggio successivo, un'esposizione positiva e costruttiva circa il giusto modo di concepire la sostanza sovrasensibile.

Ora, il momento costruttivo e positivo della ricerca sul sovrasensibile è di fatto presente in un libro della nostra *Metafisica*: si trova evidentemente in Λ, che spiega quale sia la sostanza non sensibile secondo Aristotele. Il guaio è che nell'attuale ordinamento dell'opera quel libro precede la dichiarazione di M che dovrebbe invece annunciarlo. Si può semplicemente passare sotto silenzio l'incongruenza; si può cercare di argomentare che in realtà sarebbe preferibile proprio l'attuale collocazione, grazie alla quale M si legge dopo Λ; oppure, come è certamente più avveduto e prudente fare, si può ammettere che gli editori di Aristotele abbiano inserito Λ nella sede meno opportuna e che l'ordine della trattazione cui pensava Aristotele era davvero quello che l'esordio di M fa intuire. L'ordine corretto sarebbe stato dunque M-(N-)Λ. Ragionando in questo modo, però, Λ tende già ad apparire come la conclusione ideale, logica e logicamente necessaria, della *Metafisica*: collegato a M e N come loro conclusione, sarebbe anche collegato, grazie al riferimento di M 1 («da ultimo»), alle ricerche sulla sostanza sviluppate nei libri centrali. D'altra parte è verissimo che questi stessi libri, almeno qua e là, facevano pensare alla necessità di un simile esito del discorso sulla sostanza presentando la loro ricerca come un avviamento alla questione del sovrasensibile; Λ è così diventato l'esito logico anche di Z, H e Θ.

Ma la discussione della sostanza nei libri centrali, a sua volta, ha una giustificazione nella ricerca sull'essere avviata in Γ e proseguita in E. Poiché in questo ultimo libro la scienza della sostanza sovrasensibile è denominata a un certo punto «teologia», sembrerà ormai agevole, o quasi ovvio, impiegare il nome di «teologia» per indicare il contenuto di quei tre libri che, dopo i libri centrali e in collegamento con questi, completano il progetto di Γ ed E in maniera apparentemente così perfetta. In questo modo appunto Λ, M e N diventano i "libri teologici" e

1. Cfr. il CAP. 3, p. 54.

quello dei tre che espone le vedute personali di Aristotele sarà anzi la teologia per eccellenza.

Ora tutto questo ragionamento è in un senso perfettamente innocente e non c'è nulla di male se si continua a parlare di una teologia di Aristotele: è un modo comodo e breve per indicare un carattere generale che è comune ai tre ultimi libri della *Metafisica* e particolarmente visibile nel dodicesimo del nostro ordinamento, vale a dire il concentrarsi dell'interesse di Aristotele sulla questione del sovrasensibile. Ma spesso i modi di parlare delle cose, se diventano meccanicamente ripetitivi e non sono soggetti a valutazione critica da parte di chi ne fa uso, si cristallizzano facilmente in un pregiudizio; e questo inconveniente rischia di occorrere anche ai lettori della *Metafisica* che, qualora non siano ben consapevoli di una serie di dati di fatto, sono indotti a pensare che Λ e la sua «teologia» rappresentino davvero la conclusione ultima della *Metafisica* come era stata prevista da Aristotele. I dati di fatto che accenneremo mettono invece in dubbio questa conclusione e rimangono fermi anche prescindendo dalla questione della liceità di alcuni dei collegamenti stabiliti nell'argomentazione ora esposta: cioè, in primo luogo, il collegamento fra i libri centrali e Γ-E, che (come si è visto nel precedente capitolo) forse non è originario; e inoltre la correttezza della lettura che assume i libri M e N come un blocco continuo e unitario, una lettura che, come si è avuto modo di osservare qui sopra, appare oggi poco plausibile.

Ma un collegamento di Λ con il blocco dei libri centrali è davvero poco credibile e il libro, anche se lo si immagina spostato dopo M e N, non potrebbe comunque identificarsi con quella trattazione positiva della sostanza sovrasensibile che M e N preparano e che Z lascia intuire. Infatti la prima parte di Λ (i capitoli 1-5) è impegnata in una trattazione delle sostanze sensibili e di fatto ricopre esattamente la stessa materia esposta in Z, H, Θ assumendo per di più anche la stessa funzione di questi tre, vale a dire quella di introdurre allo studio delle sostanze sovrasensibili. È arduo credere, perciò, che Aristotele possa aver pensato a Λ come a una parte della stessa opera in cui avrebbero dovuto prendere posto anche i libri centrali. Si farà per di più notare, nel PAR. 6.4, che Λ, pur presentando nella sua prima parte delle affinità con la trattazione delle sostanze sensibili che leggiamo nei libri centrali, è invece per certi

versi lontanissimo dai libri sulla sostanza proprio nella presentazione delle sostanze sovrasensibili.

Λ, inoltre, molto difficilmente potrebbe essere lo svolgimento o l'esposizione della «teologia» fatta intuire in Γ e progettata in E 1. Esso non sa infatti assolutamente nulla di una scienza dell'essere in quanto essere, né di una possibile universalità cui aspirerebbe la scienza fatta oggetto dell'esposizione nella seconda parte del libro. Questa scienza è sì manifestamente scienza del sovrasensibile e nel sovrasensibile di Λ indubbiamente emerge a un certo punto una divinità; ma è una scienza che, come risulta dalla sezione finale del primo capitolo [2], pur essendo ben distinta dalla fisica Aristotele non si cura in quel contesto di denominare in alcun modo. Si dirà forse che nulla vieta di pensare che il nome taciuto fosse proprio quello della teologia: ma questo sarebbe un suggerimento molto improbabile, perché per due volte in Λ [3] Aristotele si riferisce criticamente agli antichi poeti autori di miti e di teogonie con il nome di «teologi», secondo l'accezione del termine che era in lui comune prima dell'innovazione introdotta in E 1. Ora non è davvero facile pensare che il medesimo autore che parla in termini così critici dei teologi veda contemporaneamente la propria opera come un'esposizione di teologia; la situazione in Λ è dunque tale da farci credere che il contenuto filosofico della seconda parte del libro, in quanto ben distinto dal contenuto della fisica, se pur già aveva il nome preciso di una disciplina (il che, dopotutto, non è affatto sicuro), andasse per il suo autore sotto il semplice nome di filosofia prima e che l'oggetto di questa fosse limitato alla scienza del sovrasensibile, senza accampare alcuna pretesa di universalità.

Tutto ciò sembra implicare che Λ, estraneo al progetto di E 1 e non collegato ai libri centrali, anzi per una buona sua metà da questi addirittura sostituito, deve essere effettivamente stato concepito da Aristotele così come alcuni interpreti moderni avevano da tempo supposto: come uno scritto totalmente indipendente, inteso a fornire una descrizione complessiva, rapida ed esauriente, della visione del mondo tipica del suo autore. Ma si capisce abbastanza bene come esso sia poi entrato a far parte della *Metafisica*, diventandone anzi in certo modo il libro

2. Se ne è parlato al CAP. 2, p. 30.
3. 1071b 27, 1075b 26 e cfr. anche N 1091a 34.

culminante. Poiché questo era, fra i libri scritti da Aristotele, l'unico che desse una descrizione positiva e alquanto ampia della sostanza sovrasensibile e poiché la pertinenza della sua parte finale alla filosofia altrimenti nota come filosofia prima e (da E 1) anche come teologia sembrava cosa ovvia, un editore di Aristotele può aver pensato di utilizzarlo per soddisfare l'esigenza, posta sia da Z, sia da M, di arrivare a una trattazione delle sostanze sovrasensibili. La trattazione attesa e promessa da quei due libri e la teologia progettata da E 1 o non furono mai scritte o andarono perdute (ma non si può nemmeno escludere che, se mai Aristotele stesso pensò a un'opera complessiva sulla filosofia prima, o almeno a una sulla sostanza, sia stato proprio lui a introdurre provvisoriamente Λ da qualche parte nella serie dei libri, in attesa di sostituirlo o di modificarlo nel disegno definitivo in qualche modo che per noi rimane impossibile indovinare).

In coerenza con queste considerazioni dovrebbe allora essere risolto anche il problema molto spinoso della datazione di Λ, M e N, di cui qualcosa è già stato detto in precedenti occasioni. Quanto al primo di questi tre scritti, sembra chiaro che esso deve essere stato composto anteriormente quanto meno a Γ ed E. Ma quanto tempo prima è difficile precisare. Sulla datazione del libro si è discusso vivacemente e l'opposizione al metodo di Jaeger (che riteneva Λ antico) si manifestò, come si è già avuto modo di ricordare, anche nel tentativo di assegnargli una datazione tarda che allo stato attuale delle ricerche sembra invece piuttosto poco probabile, tanto che anche studiosi totalmente avversi alla ricostruzione jaegeriana sono ritornati a preferire una cronologia alta. Sembra tuttavia veramente difficile avanzare ipotesi un po' fondate per ottenere una maggior precisione nella collocazione cronologica: la trattazione delle sostanze sensibili nella prima parte ha per certi aspetti delle affinità notevoli con quella dei libri centrali, il che potrebbe significare che Λ non è poi così antico come pensano i seguaci di Jaeger e anche molti degli stessi avversari di questo; ma potrebbe anche significare, al contrario, che non sono così tardi come da molti studiosi è stato decretato i libri sulla sostanza. O, ancora, è possibile che quelle affinità tematiche non dicano assolutamente nulla sulla cronologia relativa degli scritti. Indizi a favore della datazione antica di Λ sono già stati presentati in questo libro in diverse occasioni; un ulteriore argomento verrà ancora proposto al PAR. 6.4, come una possibile conseguenza

dell'analisi del contenuto filosofico. Quanto a M e N, si rinvia a quel che ne è stato detto sopra [4].

6.2 La sostanza sovrasensibile come principio del movimento

Nel primo capitolo di Λ (1069a 30 - b 2) Aristotele non aveva sollevato dubbi circa l'esistenza di una sostanza non sensibile e immobile e aveva con tutta semplicità proposto una tripartizione delle sostanze, distinguendone due sensibili (una eterna e una corruttibile, rispettivamente da individuarsi nei corpi celesti e nei viventi del mondo terreno, le piante e gli animali) e una immobile e (implicitamente) non sensibile. Ma aveva esemplificato quest'ultimo tipo di sostanza soltanto facendo riferimento alle tesi di Platone e degli Academici e aveva citato quindi le idee e gli enti matematici, senza nominare per parte propria alcun altro e più attendibile esempio. Questa è forse la ragione per cui, una volta esaminate le sostanze sensibili nei capitoli 2-5, quando finalmente a principio del capitolo 6 arriva alla trattazione della sostanza sovrasensibile ritiene anche necessario dare una dimostrazione della sua esistenza.

Per fare ciò, Aristotele costruisce un'argomentazione scandita in due momenti successivi, con il primo dei quali apparentemente compie addirittura un passo indietro rispetto al tema della sostanza sovrasensibile: le prime linee del capitolo 6 (1071b 5-11) equivalgono infatti a una compendiosa dimostrazione dell'esistenza necessaria di una sostanza eterna sì, ma sensibile, vale a dire quella di cui sono costituiti i cieli e i corpi celesti, mossi di eterno moto circolare. Il ragionamento è questo: le sostanze sono i primi fra gli esseri e se tutte fossero corruttibili, tutte le cose lo sarebbero ugualmente (ovviamente, perché tutti gli altri modi dell'essere dipendono dalla sostanza che, in ipotesi, sarebbe sempre corruttibile). Ma ci sono almeno due cose che non possono corrompersi né generarsi, il movimento e il tempo, che sono eterni; e qui Aristotele presuppone tesi che appaiono effettivamente stabilite nella *Fisica*, in particolare nel libro finale di quest'opera. Ora, il movimento, definito nella *Fisica* [5] come l'atto di quel che è in potenza in quanto tale, presuppone evidentemente qualcosa che passi dalla poten-

4. Cfr. il CAP. 3, p. 53 ss.
5. III 1, 201a 10.

za all'atto, dunque una sostanza che ne sia il soggetto; l'eternità del movimento presupporrà di conseguenza l'eternità di una qualche sostanza e questa non può essere altra che quella dotata di movimento circolare: vale a dire la sostanza dei corpi celesti (Aristotele mostra così di presupporre come ovvie e note anche le dimostrazioni sviluppate in proposito nel *De caelo*).

Ma (è il secondo passaggio della dimostrazione, 1071b 11-21) l'esistenza di una sostanza eternamente mossa implica anche necessariamente che esista un motore capace di muovere eternamente: e si può dire questo ancora una volta presupponendo la tesi illustrata anche nella *Fisica* secondo cui tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa[6]. Dato però che il movimento di cui si deve spiegare quali siano l'origine e l'agente che lo avvia è un movimento eterno, il motore dovrà essere una qualche sostanza eternamente in atto, cioè assolutamente priva di potenzialità: questo perché se una qualche potenzialità fosse parte della sua sostanza, se cioè esso attuasse una sua potenzialità proprio fungendo da motore, la potenzialità potrebbe anche non attuarsi e in tal caso non ci sarebbe più nemmeno il movimento di ciò che è da esso mosso; ma ciò è escluso in partenza, essendosi ormai ammesso che è eterno il movimento di cui questo motore deve essere all'origine. La sostanza del motore deve quindi essere puramente e soltanto l'atto; ma le sostanze di questo tipo, in cui non c'è alcuna potenzialità da attuare, sono quelle prive di materia. Il motore eterno dei cieli deve quindi essere una sostanza completamente immateriale e non sensibile. Anticipando leggermente rispetto all'esposizione di Λ, che tratta questo aspetto della questione soltanto all'interno del capitolo seguente (7, 1072b 4-8), è qui il momento opportuno per ricordare che Aristotele ha cura di far notare il diverso modo in cui sono eternamente in atto il motore imma-

6. Cfr. l'ottavo libro della *Fisica*, capitolo 4. Questo libro è da molti studiosi considerato tardo: cfr. ad esempio Düring (1966, trad. it. pp. 64, 337-40). Se Λ non lo fosse a sua volta, possono nascere dei problemi ed effettivamente tutto o quasi lascia oggi credere che Λ sia antico. È possibile tuttavia che Aristotele abbia già enunciato in questo libro tesi di fisica che avrebbe messo per iscritto solo più tardi nella raccolta di scritti intitolati a quella specifica disciplina. Secondo la cronologia di Rist (1989) non ci sarebbero problemi perché l'ottavo libro della *Fisica* sarebbe invece anteriore al libro della *Metafisica*, che sarebbe tardo. Quest'ultima datazione a me sembra molto improbabile ed esito del resto ad accettare l'intero schema interpretativo e cronologico di Rist.

teriale, che non avendo alcuna potenzialità da attuare è anche immobile, e il primo cielo, che è appunto ciò che è eternamente mosso da quello. Anche il primo cielo è in atto ed è tale eternamente; ma in quanto si muove in tanto attua una potenzialità e «può essere diversamente» da come è: certo, non quanto alla sua sostanza, ma piuttosto relativamente al luogo: l'incessante suo movimento di rivoluzione implica sempre la possibilità di essere altrimenti e cioè altrove. Nel motore immobile, al contrario, non c'è più alcuna possibilità di essere altrimenti da come è.

Non è privo di importanza, infine, in vista degli sviluppi successivi dell'argomento in Λ osservare che a un certo punto della sua dimostrazione nel sesto capitolo (cioè a 1071b 21) Aristotele usa un plurale che non era affatto richiesto dal ragionamento, la cui logica esigeva semplicemente che si dimostrasse l'esistenza di *un* principio immateriale eterno e assolutamente in atto capace di muovere in continuazione il cielo. Aristotele dice invece che «*queste sostanze* (a quanto pare, perciò, tutte quelle che fungono da motori eterni) sono prive di materia». Parrebbe dunque non esserci un solo motore dei corpi celesti. Ed è anche da notare che nel corso della dimostrazione Aristotele trova il modo di inserire spunti di polemica contro Platone negando che le idee possano fungere da principi motori (1071b 14-16) o che possa assumere questa funzione l'anima in quanto automotrice, come a volte accade a Platone di dire: l'anima – obietta Aristotele – è infatti posteriore al movimento e incomincia a sussistere insieme con l'universo sensibile (1071b 37 - 1072a 2: qui è palese il riferimento al *Timeo*). Nel seguito quasi immediato della discussione verrà in luce il differente modo aristotelico di concepire l'anima in relazione al movimento.

Il che avviene precisamente così. A principio del capitolo 7 (1072a 19-26) Aristotele riassume il risultato della discussione precedente dicendo che esiste dunque qualcosa che è eternamente mosso da un movimento incessante e che c'è anche qualcosa che lo muove. In una linea del testo greco [7] che è corrotta o seriamente lacunosa rende poi del tutto esplicita la conclusione che era di fatto raggiunta già con la discussione svolta nel capitolo precedente e afferma l'immobilità di questo motore che è sostanza eterna e perennemente in atto. A questo punto

7. 1072a 24-25.

incomincia a spiegare in quale modo un simile motore possa muovere il suo oggetto, che, come abbiamo già anticipato, è il primo cielo. Si trattava in realtà per lui di un problema molto delicato e la lunga consuetudine che noi abbiamo con la soluzione aristotelica[8] non ci aiuta forse a capire quale e quanta fosse la difficoltà che si prospettava al suo ideatore e come apprezzabile la soluzione trovata (secondo molti interpreti, anzi, essa è senz'altro geniale). Un movimento di un corpo fisico, come è pur sempre il primo cielo, dovrebbe infatti essere impartito mediante contatto, come spiega ancora la *Fisica*, e questo contatto produrrebbe il movimento o mediante una spinta o mediante una trazione[9]. Ma una simile soluzione è chiaramente impraticabile per Λ che ha appena dimostrato l'immaterialità del motore immobile, senza dire che sarebbe da temersi che qualsiasi forma di contatto con il cielo abbia come conseguenza per il motore un qualche patire e dunque implichi la presenza in esso di una residua potenzialità. Aristotele supera però di colpo ogni difficoltà servendosi della spiegazione del movimento animale che compare anche nei suoi trattati di psicologia e psicofisica[10], dove l'anima è il termine medio in una catena di motori e di movimenti in cui c'è parimenti un motore immobile, l'oggetto pensato o desiderato, il quale è immobile nel senso che nulla patisce da parte dell'anima stessa. Questa è a sua volta una sorta di motore mosso: è mossa nel senso che in essa si desta il desiderio o il pensiero dell'oggetto, è motrice in quanto (per raggiungere l'oggetto pensato o desiderato, che rappresenta per lei il motore, ma anche la causa finale) muove finalmente l'animale, termine ultimo della catena e unicamente mosso. Analogamente si spiega il movimento del primo cielo in Λ 7 (1072a 26 - b 4): il motore immobile lo muove appunto allo stesso modo in cui muovono gli oggetti desiderati o pensati, senza essere a loro volta mossi; lo muove «come oggetto d'amore». Il primo cielo assume così la funzione intermedia che nella spiegazione del movimento animale ha l'anima, quella di motore mosso dall'oggetto pensato o desiderato (ed ecco emergere una rilevante differenza dalla teoria di Platone fondata sulla tesi dell'anima automotrice); d'altra parte Aristotele rileva

8. È quella che si nasconde anche nei versi di Dante: «l'amor che muove il cielo e l'altre stelle».

9. *Fisica* VII 1, 243a 16 ss.

10. Cfr. *De anima* III 10, 433b 13 ss.; *De motu animalium* 6, 700b 35 ss.

chiaramente la sua funzione anche motrice quando osserva [11] che il motore immobile muove «le altre cose mediante una cosa mossa» – cioè appunto mediante il primo cielo, che avendo la sua causa (motrice in quanto finale) nel motore immobile diviene a sua volta causa motrice rispetto alle zone inferiori dell'universo. Come precisamente questa ulteriore trasmissione del movimento avvenga per il momento Aristotele non dice, ma che il risultato a cui pensa di essere giunto sia appunto quello di aver spiegato l'origine e la trasmissione del movimento nell'universo a partire da un principio unico si induce con certezza dal modo solenne in cui conclude questa parte della sua argomentazione prima di passare a una descrizione più precisa dell'attività del motore immobile: «da siffatto principio dipendono dunque il cielo e la natura» (7, 1072b 13-14). Naturalmente, perché tutto il ragionamento si regga bisogna anche assumere che il primo cielo sia un essere animato, capace di intellezione o di desiderio o di entrambi; ma questa tesi, non resa esplicita da Aristotele nella sua pagina, doveva apparire ovvia a un filosofo formatosi nell'Academia, il quale aveva del resto anche già (secondo ogni probabilità) scritto il *De caelo* [12].

6.3
Natura e attività del motore immobile

Nella seconda parte del capitolo 7 di Λ Aristotele spiega quale natura abbia il motore immobile del cielo. Questa pagina (7, 1072b 14-30) è fra le più celebri da lui scritte, ma merita indubbiamente sempre la citazione letterale:

Il suo modo di vita è tale quale il migliore che per poco tempo è concesso a noi. Così infatti esso [13] è sempre – per noi in realtà sareb-

11. A 1072b 4 non bisogna correggere il testo dei manoscritti greci più antichi. Accetto dunque il testo dell'edizione di Jaeger contro quella di Ross.

12. L'animazione degli astri è accettata da Platone in *Leggi* X. Quella del cielo è affermata più volte da Aristotele, ad esempio nel *De caelo* II 2, 285a 29. È possibile che sia il *De caelo* a essere citato in Λ 8, 1073a 32 come «i libri di fisica». Che le sfere celesti di Λ debbano essere concepite come esseri animati è cosa su cui ha sempre giustamente insistito Berti (1973), pp. 87 ss.; (1977), p. 431.

13. È notevole l'uso del neutro *ekeino* in 1072b 15: Aristotele si riferisce ancora semplicemente al motore immobile del precedente contesto, cfr. soprattutto 1072b 7. Che si tratti anche del dio è affermazione ancora da fondarsi.

be impossibile – perché il suo atto è anche piacere (e perché sono atto sono piacevolissimi la veglia, la sensazione e il pensiero e grazie a questi le speranze e i ricordi). Il pensiero che è per sé tale ha come oggetto ciò che è per sé ottimo e il pensiero che è tale in grado massimo ha per oggetto ciò che è sopra ogni altra cosa ottimo. Ora l'intelletto pensa se stesso prendendo parte all'intelligibile: diventa infatti intelligibile quando intuisce e pensa, sicché intelletto e intelligibile sono la stessa cosa. L'intelletto è infatti ciò che è capace di accogliere in sé l'intelligibile e la sostanza [14] ed è in atto in quanto li possiede; di conseguenza, ciò che sembra avere di divino l'intelletto è questo [l'atto] più che quella [la capacità]; e l'esercizio del pensiero è la cosa più piacevole e migliore di tutte. Se dunque il dio è sempre in quella condizione felice in cui noi ci troviamo talvolta, è cosa meravigliosa; se è in condizione migliore, è ancor più meraviglioso: ma è proprio questa la sua condizione. E ha certo anche vita: l'attività dell'intelletto è infatti vita ed egli è quell'atto; l'atto che per sé sussiste è la vita di lui, ottima ed eterna. Ora noi diciamo precisamente che il dio è un vivente eterno e ottimo, sicché una vita e un'esistenza continua ed eterna appartengono al dio; questo è infatti il dio.

In questo passo, scritto alquanto concisamente (forse molto più stringato di quanto esigerebbe quel "tono di inno", che qualche volta gli si è riconosciuto), Aristotele enuncia tre tesi importanti, che si succedono così:
a) l'atto del motore immobile è il pensiero;
b) il suo pensiero ha per oggetto se medesimo;
c) il pensiero che è eternamente in atto è un dio (oppure senz'altro: è Dio?).

a) Aristotele aveva parlato fino a questo momento del motore del primo cielo come di un atto o di una «sostanza» (*ousia*) [15] e aveva precisato che si tratta di una sostanza immateriale. Ma era inevitabile domandarsi su che cosa riposasse la sua sostanzialità e di che cosa precisamente esso fosse atto. La risposta non avrebbe potuto consistere in un rinvio al suo carattere di essere eterno, dicendo ad esempio semplicemente che il motore immobile è «un essere – o una sostanza – eternamente in atto»: ciò avrebbe portato con sé il pericolo di sostanzializzare l'essere abbandonando il presupposto dei molteplici significati

14. Certamente da intendersi nel senso della forma e dell'essenza. Cfr. anche la nota di Ross al passo.
15. Nel capitolo 6 al plurale in 1071b 21; inoltre 7, 1072a 31-32.

di questo e, in ultima analisi, ricadendo nel platonismo. Aristotele, che, come si è detto a suo luogo, non riteneva che l'essere (e l'uno) potesse essere sostanza di nulla, aveva dunque bisogno di indicare qualcosa di diverso dall'essere che potesse poi venire assunto a sostanzializzare l'atto eternamente realizzato già attribuito al motore dell'universo. Con una mossa niente affatto sorprendente individuò come tale il pensiero, che già nei limiti molto ristretti e nell'intermittenza dell'esercizio che ne è concesso all'umanità gli appariva come «la più continua» fra tutte le possibili forme di attività [16]. Era inoltre secondo lui anche la più piacevole e quella di maggior valore, come parimenti risulta dalle *Etiche*. Non dovrebbe stupire, dunque, che Aristotele ne facesse uso proprio al momento in cui si trovava a dover inventare un'attività capace di prolungarsi indefinitamente nell'eternità e di fondare così anche la sostanzialità del principio primo dell'universo.

b) L'antropomorfismo della soluzione trovata per dare un contenuto all'atto eterno del motore immobile era dunque probabilmente inevitabile. Forse un po' meno inevitabile ci appare l'insistenza sul ricorso al modello dell'attività psichica dell'uomo anche nel passaggio successivo; d'altra parte si è notato sopra come Aristotele abbia brillantemente utilizzato lo schema della catena dei movimenti e dei motori stabilito nelle sue opere psicologiche al fine di spiegare il modo in cui il movimento sarebbe trasmesso al primo cielo. È possibile che nello stesso tempo in cui scriveva Λ egli fosse fortemente dominato dall'interesse per i problemi della psicologia; sta di fatto che l'idea che l'intelletto abbia per oggetto se medesimo ha nuovamente il suo parallelo (o forse anche il suo fondamento?) nelle speculazioni del terzo libro del *De anima*, in cui Aristotele spiega appunto come nel pensiero teoretico l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente si trovino a coincidere [17]. Naturalmente, nell'intelletto umano di cui tratta il *De anima* il pensiero non potrà avere come oggetto né soltanto né eminentemente se medesimo; la peculiarità dell'attività di pensiero tipica del motore immobile sarà invece proprio quella di non poter avere altro oggetto da se stessa. Ma questo tema è nel capitolo 7 appena enunciato; Aristotele vi ritornerà con abbondanza di argomentazioni nel capitolo 9, di cui si dirà tra poco. L'attribuzione della «vita»

16. Cfr. *Etica Nicomachea* x 7, 1077a 21.
17. *De anima* III 4, 429b 9. 430a 1-5.

all'essere che pensa eternamente è infine un altro aspetto antropomorfico della descrizione aristotelica; si è supposto talora che fosse dovuta all'influenza di modelli platonici (si pensi al «vivente in sé» del *Timeo*); ma essa è largamente spiegata anche soltanto dal parallelismo di tutta la concezione con gli scritti psicologici.

c) Non è stato inutile far notare nel corso della traduzione che all'inizio del brano Aristotele si esprime con un pronome di genere neutro; si deve ora inoltre osservare che solo al termine della pagina egli nomina esplicitamente il dio. All'inizio dell'argomentazione si riferisce infatti ancora a ciò che fino a questo punto ha presentato soltanto come il motore dell'universo; per arrivare a parlarne come di una (o della?) divinità avrà bisogno di passare attraverso la mediazione del pensiero, dell'intelletto e della sua attività. Sembra insomma che la divinità del principio motore non sia per lui una cosa per sé tanto ovvia; e non era infatti ovvio per un Greco che qualcosa che sia in grado di muovere qualcosa d'altro fosse con ciò stesso e solo per questo un dio. Se – con un'operazione che indubbiamente non è facile per chi, come gli Europei moderni, presuppone nella storia della propria cultura una tradizione di pensiero che ha prima platonizzato e poi cristianizzato Aristotele e che sulla filosofia di Aristotele interpretata cristianamente ha costruito alcuni dei suoi maggiori capolavori filosofici e anche letterari – riusciamo a liberare la mente dalle incrostazioni che la posteriore storia del pensiero occidentale ha depositato su queste pagine della *Metafisica*, allora il procedimento dell'argomentazione nel passo tradotto ha in sé qualcosa di veramente esemplare del modo greco di concepire il divino[18]. Del quale si è potuto dire che vede il divino innanzitutto come attributo piuttosto che come soggetto: un dio è cioè tale per l'uomo greco in quanto è qualcosa di divino e non è invece divino perché sia dio. La filosofia di Platone continua significativamente questo modo di vedere le cose: almeno per quanto è attestato dai *Dialoghi*, le cose «più divine» (non "gli dei" !) sono le idee e non colui che il platonismo posteriore, fin dalla prima età imperiale e certo ancor prima dell'avvento di un platonismo cristiano, ci ha abituato a torto a considerare come "il dio" di Platone, il demiurgo del *Timeo*. Nelle idee si concentra dunque il massimo possibile della divinità per Platone, ma sarebbe difficile concedere alle idee lo

18. Per quanto segue cfr. anche Donini (1992).

statuto di soggetti dotati di individualità personale; c'è piuttosto una scala gerarchica del divino al fondo della quale si incontra finalmente sì qualcosa di molto individualizzato, l'anima, che è però proprio per questo anche la meno divina fra le realtà cui spetta l'attributo del divino. La pagina della *Metafisica* si colloca nella medesima prospettiva. Aristotele muove dal principio originario del movimento e non ne può perciò ancora parlare come di qualcosa di divino; deve dargli una qualche sostanzialità e ricorre per questo scopo al pensiero; ora il pensiero in atto è quanto egli possa riconoscere di «più divino» (significativamente la menzione del divino precede nel suo testo, alla linea 23, quella [19] del dio!); il motore immobile essendo il pensiero in atto guadagna così un attributo divino; dunque, finalmente, il motore immobile è un dio. O bisognerà anzi dire senz'altro che è «Dio»? L'uso dell'articolo davanti al sostantivo nel testo greco (*ho theos*) è ambiguo: la lingua di Aristotele lo consentiva anche nel caso che di dei simili al motore immobile ne esistessero molti e abbiamo già notato che nel sesto capitolo Aristotele parlava in modo tale da farci pensare che le sostanze immateriali sempre in atto potessero essere ben più di una.

Il problema qui accennato da ultimo può essere riproposto dopo che sarà stato esaminato anche il contenuto del capitolo 8 di Λ. Per il momento, è forse opportuno completare l'esame del tema accennato qui sopra in *b* ricordando che Aristotele lo rimette in discussione nel capitolo 9, dove fa tuttavia riferimento non al motore immobile né al dio (o a Dio?), bensì all'intelletto: la formulazione che apre il capitolo suona infatti così, che «a proposito dell'intelletto ci sono alcune difficoltà». Il che potrebbe implicare che, qualora ci siano parecchi intelletti motori di qualcosa di celeste e per la loro sostanza, cioè per l'atto, simili al motore immobile descritto fino a tutto il capitolo 7, quel che la discussione seguente dirà dovrebbe essere riferito a ciascuno d'essi in quanto ognuno sia un intelletto. Poiché, ora, l'esistenza di una pluralità di motori celesti è esattamente il risultato sicuro raggiunto dal capitolo 8, la possibilità che la discussione a proposito dell'oggetto del pensiero proprio «dell'intelletto» sia intesa da Aristotele in riferimento a tutti gli intelletti motori sembra molto seria e, come vedremo, apre una quantità di problemi che non possono però avere una soluzione chiara.

19. Che ricorre finalmente soltanto a 1072b 25.

Ma, procedendo con ordine, nel capitolo 9 Aristotele spiega innanzitutto che l'intelletto non potrebbe non pensare, perché, se così facesse, sarebbe simile a un dormiente, cioè a qualcuno che possiede sì la capacità di pensare, ma non la traduce in atto. Sarebbe così in potenza, ma ciò è stato escluso come impossibile fin dal principio della disamina sul motore immobile (nel capitolo 6). Inoltre sarebbe in potenza anche se, pensando, pensasse qualcosa di superiore a lui rispetto al quale sarebbe appunto in potenza e questo qualcosa diverrebbe esso la cosa migliore. Se questa possibilità è esclusa, resta allora che l'intelletto pensi o se stesso o qualcosa di differente da sé (e non, però, a lui superiore); ma, se ci sono cose che è addirittura assurdo attribuire come oggetto all'intelletto e altre che è meglio non pensare affatto, non si può nemmeno supporre di risolvere l'aporia supponendo eventualmente che l'intelletto pensi sempre cose diverse: il mutamento così introdotto nella condizione dell'intelletto non potrebbe che essere verso il peggio (perché, secondo il capitolo 7, la condizione dell'intelletto era la migliore possibile) ed è dunque chiaro che l'intelletto non può pensare sempre se non l'oggetto più divino e più degno di onore; ma questo oggetto non può essere che lui stesso, altrimenti l'oggetto più degno d'onore sarebbe quello pensato e non l'intelletto stesso. Dunque, se l'intelletto è effettivamente (come si è supposto fin dal capitolo 6 a proposito del motore e confermato nel 7) la cosa migliore di tutte, non può che pensare se stesso e il suo pensare sarà «pensiero di pensiero» (1074b 17-34). Aristotele precisa ancora che l'identità di oggetto pensato e soggetto pensante non è perfetta solo nel caso che si pensino oggetti materiali; già nel caso del pensiero teoretico dell'uomo questa identità, invece, tende a realizzarsi e dove non c'è affatto materia essa sarà perfetta (1074b 35 - 1075a 5). Ma rimane ancora una difficoltà: se l'oggetto pensato dall'intelletto (del motore o dei motori) possa essere composto, cioè costituito da giudizi, proposizioni in cui si collegano soggetti e predicati. In tal caso, infatti, l'intelletto muterebbe passando da uno ad altro membro della totalità del giudizio così composito. Aristotele nega questa possibilità fondandosi sull'indivisibilità di ciò che non ha materia (1075a 5-10).

Da tutta questa discussione, dalla tesi che l'intelletto non pensa che se stesso, dalla soluzione dell'ultima difficoltà che nega all'intelletto anche la possibilità di pensare cose composte è alla fine inevitabile indurre che secondo Aristotele il dio non

conosce affatto il mondo (o anche, se esiste, come pare, una pluralità di intelletti motori, che gli dei non conoscono il mondo). Altri testi aristotelici confermano questa conclusione [20]. Già i suoi avversari antichi ne indussero che Aristotele non credeva alla provvidenza divina e alcuni di essi giunsero perciò ad accusarlo apertamente di ateismo; fin dall'ellenismo (e in modo sempre più accentuato nell'età imperiale) i seguaci della filosofia peripatetica reagirono alle accuse e si sforzarono di mostrare che era nonostante tutto possibile costruire una teoria aristotelica della provvidenza. Il tomismo diffuse poi l'idea che il dio aristotelico dovesse almeno indirettamente conoscere il mondo conoscendo se stesso come causa e principio di questo. Ma si tratta evidentemente di sviluppi estranei al testo aristotelico, che non offre loro alcun solido fondamento. Assolutamente non suscettibile di una soluzione sembra poi un altro problema che ci si potrebbe porre e che talora è stato davvero posto. Se «l'intelletto» di cui parla il capitolo 9 non è soltanto uguale al motore immobile del primo cielo, ma è un modo di indicare collettivamente «ogni intelletto motore», non si può sfuggire alla conclusione che ogni intelletto motore sarà pensiero di pensiero e cioè di se medesimo. Ma perché solo di se medesimo, allora, e non anche di tutto ciò che è comunque intelletto in atto? Oppure se, come sembra sicuro dal capitolo 8 di Λ, si deve ammettere che esista una gerarchia fra la molteplicità dei principi motori, si dovrà pensare che l'intelletto che muove il primo cielo si limiti a pensare se stesso, mentre ciascuno degli altri penserà se stesso, ma inoltre anche il primo [21]? Oppure ciascuno penserà anche tutti quelli che lo precedono? Oppure il primo motore penserà anche tutti gli altri? E, in questo caso, quali intelletti saranno pensati da ciascuno degli altri? O tutti gli intelletti penseranno tutti gli altri? Diversi argomenti si potrebbero escogitare in favore dell'una o dell'altra di queste soluzioni. Ma ciò che colpisce è che per una simile problematica – che certo si avvicinerebbe a quella che ci aspetteremmo da una

20. Soprattutto l'*Etica Eudemia* VII 12, 1245b 17: il dio è troppo superiore per poter pensare altra cosa che se medesimo.

21. Berti (1977), p. 440, suggerisce un argomento in questo senso, ma ritiene egli stesso dubbio che corrisponda al pensiero di Aristotele e conclude che «non si sa bene in che cosa consista» la differenza fra il primo motore e gli altri. È inevitabile concordare anche con quanto lo stesso autore scrive nel saggio del 1973, pp. 90-1: Aristotele non aveva molto interesse per i problemi

teologia razionale molto più di quanto invece troveremo effettivamente in Λ 8 – Aristotele non ha manifestato il minimo interesse e non ha offerto alcun serio elemento di risposta. Non solo risolvere, ma persino formulare difficoltà di questo genere sembra una cosa estranea alle sue curiosità: meriterà anche per questa inettitudine a mettere ordine nel mondo divino la critica di Plotino[22], il che ci dice bene in quale prospettiva filosofica, diversa dall'aristotelismo, simili questioni potessero nascere e diventare centrali.

6.4
La pluralità dei motori e il silenzio sulla forma

Fino a questo momento non abbiamo però detto nulla di preciso a proposito del capitolo 8 di Λ e ci siamo limitati ad accennare all'esistenza di una pluralità di motori immobili come a un'ipotesi in esso formulata da Aristotele. In realtà, non di un'ipotesi si tratta, ma di una precisa teoria, che Aristotele giunge a stabilire in questo modo.

A principio del capitolo egli si domanda se si debba ammettere l'esistenza di una sola sostanza «di questa sorta»[23] oppure di parecchie; rimprovera quindi ai suoi predecessori e in particolare a chi sostiene la teoria delle idee di non aver detto nulla di preciso quanto al numero delle sostanze sovrasensibili e presenta subito di seguito (1073a 23 - b 1) il proprio giudizio in merito al problema:

Il principio e il primo degli esseri è immobile sia per sé, sia accidentalmente e mette in moto il primo movimento, eterno e uno[24]. Ora, poiché necessariamente ciò che è mosso è mosso da qualcosa e il primo motore è immobile per sé e il movimento eterno è necessariamente mosso da un motore eterno e il movimento unico da un unico motore, ma noi vediamo che oltre al movimento semplice del tutto – che diciamo essere quello mosso dalla sostanza prima e immobile – ci sono altri movimenti eterni e cioè quelli dei pianeti (perché il corpo

teologici e, piuttosto che dei rapporti degli dei fra loro, preferiva occuparsi di quelli che essi hanno con il mondo.

22. *Enneadi* v 1, 9.

23. A 1073a 14 *toiauten* (letteralmente «di tale qualità») non può che significare «tale quale quella descritta in precedenza» e cioè «capace di pensare se stessa».

24. Vale a dire il primo cielo.

dotato di moto circolare è eterno e si muove incessantemente: se ne è data la dimostrazione negli scritti di fisica)[25], è necessario che anche ciascuno di questi movimenti sia mosso da una sostanza immobile per sé ed eterna. Infatti la natura degli astri è eterna ed è una sostanza e ciò che muove è eterno e anteriore a ciò che è mosso e ciò che è anteriore a una sostanza è necessario che sia sostanza. È dunque manifesto che necessariamente ci sono altrettante[26] sostanze eterne per natura e per sé immobili e, inoltre, prive di grandezza per le ragioni dette in precedenza[27].

Dunque la necessità di spiegare i movimenti planetari induce Aristotele a postulare una pluralità di motori, dato che il movimento dei pianeti può essere spiegato solo come la risultante di parecchi movimenti (sempre circolari, ovviamente) ciascuno dei quali sarà dotato del suo motore immobile in forza degli stessi ragionamenti che hanno condotto a postulare il motore immobile del primo cielo, motore che ora diventa solo il *primo* degli esseri e dei motori, come è chiaro fin dal principio del passo. Se ci fosse un unico motore, ci sarebbe cioè soltanto il movimento del primo cielo e non ci potrebbero essere i movimenti dei pianeti, anzi, nemmeno i pianeti stessi: tutti i corpi celesti dovrebbero muoversi del movimento regolare che è invece tipico solo delle stelle fisse. Ci saranno invece parecchi movimenti circolari, corrispondenti ad altrettante sfere celesti[28], e il primo cielo – mosso direttamente dal primo motore immobile – trascinerà nel suo movimento la sfera a esso immediatamente interna e poi (indirettamente) anche tutte le successive, in quanto ognuna di esse ha i suoi poli fissati nella sfera che immediatamente la precede. In modo indiretto, il primo motore diventa dunque davvero il principio (1072b 13) dell'intero universo. E volendo infine rispondere alla domanda iniziale del capitolo 8, non si potrà allora dire se non che per Aristotele ci devono essere effettivamente parecchie sostanze «di questa sorta», cioè del tipo descritto nel precedente capitolo 7 quando era questione di quello che ora appare il primo, ma non l'unico dei moto-

25. Nel *De caelo* I 2 e II 3-8. Ma anche nella *Fisica* VIII 8-9 (cfr. nota 6).

26. Quanti sono i movimenti.

27. Cioè probabilmente in 7, 1073a 5-11.

28. Il meccanismo delle sfere omocentriche è stato più volte descritto dagli storici della scienza greca. Se ne può avere una chiara illustrazione da Franco Repellini (1992), specialmente pp. 126-40.

ri celesti: dunque parecchi intelletti sempre in atto, immateriali, ciascuno intento a pensare quanto meno se medesimo.

Ma quando, giunti fino a questo punto grazie a un ragionamento anche apprezzabilmente chiaro, noi vorremmo sapere qualcosa di più e di più preciso sullo statuto ontologico, sull'organizzazione e sui rapporti interni di questa pluralità di intelletti e di sostanze sovrasensibili, Aristotele ci sorprende, o forse ci delude completamente, concentrandosi invece sul problema di come calcolare il numero esatto dei motori e cioè, ancor prima, il numero dei movimenti secondo i quali bisognerebbe analizzare la traslazione di ciascun pianeta. Il capitolo 8 è infatti nella sua grandissima parte un saggio di astronomia matematica, che vuole essere aggiornata e perciò fa riferimento al meglio delle ricerche condotte nel IV secolo all'interno dell'Academia (infatti prende lo spunto dai calcoli di Eudosso e di Callippo) e che sa anche essere lodevolmente modesta e scientificamente cauta, tanto che Aristotele si dichiara comunque disposto ad accettare eventuali correzioni da parte dei più competenti di lui: non ha altra pretesa che quella di dare un'idea generale della questione (1073b 11-17). I particolari e i risultati dei suoi calcoli, che, secondo due diverse possibilità di sviluppo del ragionamento prospettate dallo stesso Aristotele, porterebbero ad ammettere 47 oppure 55 motori oltre il primo (1074a 10-14), non hanno in questa sede alcuna importanza.

Importa invece molto il fatto che rimangano sostanzialmente irrisolti tutti i problemi filosofici e ontologici che l'ammissione di una pluralità di motori introduce da sé. Tutto ciò che Aristotele crede di dover dire sulla struttura di quel suo piccolo mondo sovrasensibile è infatti compresso in due righe: «dunque, che ci siano sostanze e, fra queste, una prima e una seconda, secondo lo stesso ordine dei movimenti degli astri, è evidente» (1073b 1-3).

Non è davvero molto. Se ne può unicamente ricavare che esiste secondo Aristotele un ordine gerarchico fra le sostanze sovrasensibili, corrispondente all'ordine dei movimenti degli astri; ma, quando si tratti dei pianeti, ciascuno dei quali si muove di parecchi movimenti, come si farà a dire quale fra i suoi movimenti potrebbe essere il primo e quale il secondo o il terzo per stabilire così anche un ordine fra i corrispondenti motori? A voler precisare l'ordinamento nascerebbero complicazioni inimmaginabili e forse è meglio ammettere subito che anche per questo aspetto della questione Aristotele non ebbe

alcun interesse. Unico dato certo, dunque, l'esistenza di una gerarchia e, in questa, il primato del motore immobile del primo cielo; non molto per dire che quello sia "il" dio (o Dio) per Aristotele, dato che compie esattamente la stessa attività che compiono anche tutti gli altri dei-intelletti, a meno di voler introdurre negli oggetti della speculazione d'ognuno differenze che invece Aristotele si è ben guardato dal precisare. Ma ci sono altri problemi che la teoria della pluralità dei motori, se fosse veramente stata concepita dal suo autore come parte o addirittura culmine della scienza dell'essere, avrebbe dovuto esplicitamente sollevare e poi saper risolvere.

L'esistenza di molti intelletti motori implica infatti anche che essi siano individuabili e distinti l'uno dall'altro. Ma che cosa sarà a individuarli e a distinguerli? Riferirsi alla materia (come faremmo in ultima istanza per distinguere un uomo da un altro, Socrate da Callia) è per principio impossibile, trattandosi di sostanze per definizione immateriali; riferirsi al posto che ognuno d'essi occupa nell'ordinamento sembra un criterio puramente estrinseco e numerico: dice, al massimo, qualcosa di ciascuno di essi solo in relazione alla totalità dell'ordinamento stesso (senza insistere sul fatto che questo è comunque tutt'altro che chiaro). Le risorse degli interpreti di Aristotele si sono enormemente raffinate nei secoli nel cercare di rispondere anche alle domande che egli non si pose; così, è un suggerimento certo plausibile quello di chi sostiene che gli intelletti motori dovrebbero differenziarsi soltanto per specie, non potendo essere la materia a individuarli come singoli rappresentanti di una specie. Avremmo così 48, oppure 56 specie di motori immobili (bisogna infatti aggiungere al conto di Aristotele anche il primo motore), ciascuna delle quali sarà però rappresentata ed esaurita da un solo caso. Eppure anche le specie dovranno poter essere distinte l'una dall'altra: da che cosa, allora, se non dalla forma? È infatti questa che nelle specie viventi del mondo corruttibile le distingue l'una dall'altra. Ma quale possa essere la differenza di forma fra un intelletto e l'altro Aristotele non ha mai spiegato ed è ben difficile immaginare. Che però ci sia una differenza di forma fra i diversi intelletti motori è cosa cui forse almeno un accenno, rapidissimo e misterioso, Aristotele lo fa davvero, quando – all'interno di una sezione del capitolo 8 che è forse mal collocata e rappresenta un'autentica croce dell'interpretazione – osserva a 1074a 36 che «il primo motore che è immobile è uno solo sia *per la nozione* (o l'essenza) sia per il

numero». C'è dunque un solo primo motore, con un suo *logos* che è appunto solo suo; e sembra ragionevole indurne che ci saranno un solo secondo motore, e solo un terzo, un quarto e così via, ciascuno con la sua propria essenza e forma, che sarà proprio soltanto sua. Ma Aristotele non dice nulla di più esplicito e ci lascia con tutte le nostre curiosità.

Ed è questo, a ben guardare, il vero scandalo del capitolo 8 di Λ, molto più che il suo già problematico inserimento fra le due parti della disamina sull'intelletto che pensa se stesso. In una trattazione della sostanza sovrasensibile, in una sede in cui si pretende di dimostrare la molteplicità delle sostanze che popolano il mondo immateriale, non si incontra una sola menzione chiara della forma [29]; la pluralità di dei-intelletti che Aristotele introduce con questo testo appare unicamente come la conclusione di una teoria generale del movimento nell'universo e non come l'esito di una teoria generale dell'essere rispetto alla quale l'esposizione rimane in completo silenzio su tutti i punti delicati. Ci si può domandare con meraviglia che cosa abbiano a che fare questi calcoli e questi ragionamenti con le astratte speculazioni dei libri centrali sulla forma, con la teoria generale dell'essere di Γ e con la teologia fatta intravvedere da E.

Ma forse non bisognerebbe invece affatto porsi quella domanda e sarebbe il caso di rinunciare a leggere Λ 8 con gli occhi (e con i pregiudizi) di chi già conosce E e Z. Le interpretazioni genetiche credevano di spiegare la presenza del capitolo 8 come un inserimento tardo all'interno di un contesto molto più antico (per Jaeger la prima metafisica di Aristotele sarebbe infatti stata essenzialmente scienza del sovrasensibile e questo sarebbe stato un carattere distintamente "platonico" della filosofia del primo Aristotele); la stesura del capitolo 8, necessariamente tarda anche perché Aristotele vi fa menzione di Callippo le cui tesi – si pensava – Aristotele non avrebbe potuto conoscere prima del suo ritorno ad Atene nel 335-334 [30],

29. L'aristotelismo posteriore deve aver parecchio sofferto di questo silenzio. È significativo che Alessandro di Afrodisia (di cui purtroppo non leggiamo più il commento a Λ) accettando nel *De anima* implicitamente la teoria della pluralità dei motori parli di questi precisamente come di forme, *eide* (pp. 87, 25-88, 10). Per Alessandro, a quanto pare, l'aspetto metafisico del problema era divenuto molto più interessante di quello astronomico.

30. Jaeger (1923, trad. it. p. 469) precisa anzi dopo il 330.

sarebbe il segno del volgersi del maturo Aristotele verso interessi specificamente mirati sulla ricerca positiva e le discipline specialistiche. Poco rimane oggi di quelle ipotesi, quando è stato dimostrato[31] che Aristotele aveva potuto conoscere Callippo fin dagli anni del suo primo soggiorno in Atene, il periodo dell'Academia; che l'evoluzione dal platonismo metafisico alla ricerca positiva in Aristotele non ci fu mai; e che tutto il contesto dei capitoli 7-9 può essere considerato unitario e omogeneo dal punto di vista sia logico che stilistico.

E se proprio un'ipotesi sulla cronologia di Λ si volesse formulare sulla base della presenza in esso del capitolo 8 (ammettendo francamente che questo è coevo al resto del libro), forse sarebbe ragionevole suggerire che precisamente quel capitolo può essere un indizio dell'origine antica di tutto il testo. Abbiamo infatti visto come almeno il libro α implichi che Aristotele non possedeva fin da principio la distinzione tra la fisica e una filosofia prima e che egli deve aver inizialmente (in α come nel *Protreptico*) concepito la fisica al modo academico, come la scienza di tutto l'universo sensibile e non sensibile. Ora, Λ implica sì nel suo capitolo 1, come è stato già più volte ricordato, la distinzione tra la fisica come scienza delle sole sostanze sensibili e un'altra disciplina che non ottiene per il momento un nome e che dovrebbe essere la scienza delle sostanze sovrasensibili. Ma l'argomentazione del libro affianca poi la trattazione di entrambi i tipi di sostanza e anche nella sua seconda parte dà ancora ampio spazio ai problemi della sostanza fisica, anzi, tratta della sostanza sovrasensibile prevalentemente dal punto di vista di chi deve spiegare i fenomeni fondamentali del mondo sensibile, vale a dire i diversi tipi di movimento: così nei capitoli 6-7 con il ragionamento a proposito dell'esistenza di un motore immobile del primo cielo; e nel capitolo 8 ancor più, con la dimostrazione della necessaria pluralità dei motori al fine di spiegare i variabili e molteplici movimenti dei pianeti. L'ipotesi che la distinzione abbozzata nel capitolo 1 fra le due scienze si sia poi nell'esecuzione del disegno alquanto diluita e quasi cancellata, forse perché Aristotele è ancora troppo legato all'idea della fisica intesa al modo academico, potrebbe allora spiegare molte cose: il fatto che la scienza inizialmente distinta dalla fisica non abbia (ancora) un nome; il fatto che l'autore di Λ non si trattenga e non vada a fondo sui problemi della forma

31. Cfr. in proposito Düring (1966, trad. it. pp. 221-4).

(Z, H e Θ sarebbero ancora di là da venire); il fatto che non sappia nulla di una teologia che sia uguale alla scienza dell'essere e pretenda all'universalità; il fatto che parli ancora criticamente dei teologi.

Naturalmente, questa ipotesi non deve farci dimenticare però che ci sono in Λ anche affinità con scritti che di solito sono ritenuti appartenere alla maturità di Aristotele (si sono segnalate qui sopra parecchie notevoli analogie con le opere psicologiche) e in definitiva è meglio che la questione della cronologia assoluta di Λ sia lasciata indecisa; ma almeno per l'anteriorità del libro non solo a Γ ed E, ma anche ai libri centrali sembra che ci siano ormai davvero indizi di una certa consistenza.

6.5
Il rapporto fra il divino, l'essere degli uomini e il loro sapere

Non ci sono così ragioni valide per far dire ad Aristotele quel che il suo testo non dice mai, né per definire Λ come la sua teologia: questo libro è forse ancora soltanto un saggio, parziale e un po' esitante, di filosofia prima, ma persino la sua iscrizione sotto il titolo di tale disciplina non è del tutto immune da dubbi.

E qui, a conclusione della lettura della *Metafisica*, può essere allora la sede opportuna per osservare che anche in questa opera – o, per essere più precisi, anche all'interno della filosofia prima – l'ingresso del divino comporta conseguenze che per lo più sono soprattutto complicazioni. Imperscrutabile rimane l'organizzazione stessa del divino, almeno nel suo livello sovrasensibile; e dall'introduzione di una scienza del divino estremamente complicato risulta anche il rapporto fra le discipline teoretiche, all'interno delle quali la nuova scienza pretende non solo a un primato che le potrebbe facilmente essere riconosciuto, ma anche a un'universalità che Aristotele invece non ha mai adeguatamente illustrato, tanto meno realizzato. Questa è però, in fondo, una situazione parallela a quella dell'antropologia aristotelica, dove il divino (cioè l'intelletto, proprio come in Λ, o quanto meno una funzione di esso) interviene a movimentare e problematizzare il quadro, altrimenti ben coerente, di una psicologia che, avendo dimostrato essere l'anima niente altro che la forma e l'atto di un corpo mortale, potrebbe giustamente celebrare il suo definitivo distacco da tematiche che erano ancora vivissime in Platone; ed è certo un fatto che Aristotele non si

pone il problema né dell'origine né dell'immortalità né del destino dell'anima: ma l'intelletto «separato» del *De anima,* con quel che Aristotele ne dice («separato», «non misto», «impassibile») [32] è lì a ricordarci che secondo il filosofo l'umanità non può essere interamente risolta in una struttura corporea organizzata da un principio psichico a essa immanente. Sicché quei problemi che Aristotele giustamente non si pose a proposito dell'anima li posero invece inevitabilmente i suoi interpreti quanto all'intelletto. Allo stesso modo nell'etica la vita speculativa, la vita vissuta esercitando l'intelletto (dunque la più affine a quella degli dei e quella consistente nell'attività della parte che nell'uomo è "divina") [33] complica il quadro delle relazioni fra gli uomini introducendo un tipo umano che sembra vivere a parte rispetto alla società, anche se non potrebbe farlo in continuazione. Sembra molto caratteristico di Aristotele che il ricorso al divino, indispensabile sul piano fisico per rendere logicamente conto dell'ordine e dell'eternità del mondo, produca invece fratture e discontinuità ogni volta che riguarda direttamente l'uomo, il suo essere e il suo sapere. Non si potrebbe amputare la filosofia di Aristotele di questi riferimenti al divino; non si potrebbe dire che l'etica sta bene, anzi starebbe meglio in piedi senza la vita speculativa, la psicologia senza l'intelletto separato, la filosofia prima senza la teologia; la costanza di queste intrusioni del divino nella vita e nel sapere dell'uomo mostra da sola che per Aristotele esse costituivano una parte irrinunciabile del quadro. Ma non si può neppure – beninteso, in una ricostruzione storica – prolungare la riflessione di Aristotele al fine di appianare le difficoltà che non furono da lui risolte e addirittura quelle che non vide e non enunciò. Per il pensiero teoretico, al contrario, proprio le lacune e le aporie del ragionamento di Aristotele hanno sempre costituito un'inesauribile stimolo alla ricerca.

Λ non dovrebbe dunque essere letto come il coronamento, o come la conclusione, della scienza dell'essere di Γ-E, né di quella della sostanza di Z-H-Θ. Ciò non significa tuttavia che per altri aspetti esso non risponda affatto a domande che Aristotele si è posto in altri libri della *Metafisica,* né che non vi risponda in modo che noi potremmo considerare come definitivo per Aristotele. Soprattutto rispetto al problema fondamenta-

32. In III 5, 430a 17-18.
33. *Etica Nicomachea* X 8, 1178b 7-28; 7, 1177b 26 - 1178a 2.

le di A[34] – quali siano le cause prime degli esseri – questo libro così difficilmente trattabile chiude adeguatamente il discorso quando enuncia la tesi dell'identità solo analogica dei principi per tutte le cose[35]. Generato e alimentato dalla polemica contro il platonismo, intriso comunque di platonismo fino agli ultimi suoi esiti, il pensiero di Aristotele risulta alla fine della raccolta dei libri di filosofia prima come una potente proposta di spiegazione del mondo alternativa a quelle di Platone e dei suoi scolari. L'universo di Aristotele non può essere dedotto da due o tre soli principi – o da quattro sole cause – che rimangano costanti e identici per tutte le cose. C'è sì in un senso solo indiretto una causa efficiente unica per tutte le cose; ma propriamente ciascuna cosa singola ha sempre la sua singola causa anche efficiente, come ancora Λ (5, 1071a 20-29) osserva:

delle cose individuali è principio una cosa individuale. L'uomo è infatti principio dell'uomo in generale – ma non c'è nessun "uomo in generale": bensì Peleo è principio di Achille e di te è tuo padre e questo B qui è principio di questa sillaba BA, mentre in generale B è principio di BA in generale [...] anche delle cose appartenenti alla medesima specie le cause sono diverse, non specificamente, ma perché di ogni singolo individuo sono diverse; la tua materia e la tua forma[36] e la tua causa efficiente diverse dalle mie, mentre sono identiche nella definizione universale.

Più difficile sarebbe invece riconoscere ad Aristotele di aver adeguatamente soddisfatto l'altra esigenza che in A era stata avanzata, anch'essa in polemica contrapposizione al platonismo: non c'è in alcun libro della *Metafisica* un modo chiaro per cui si possa dire che il sapiente – o il filosofo primo – sa veramente «tutto». Tutto saprebbe forse il teologo adombrato in Γ e meglio disegnato in E 1: ma si è visto che quel programma di ricerca non è mai stato realizzato da Aristotele. Non sa certamente ancora tutto il filosofo primo dei libri centrali, che di-

34. Al qual libro riferirei la formula d'apertura di Λ, che si presenta con essa come una ricerca sulla sostanza (1069a 18). Devo dissentire dalla proposta di Lang (1993) che alle pp. 261-2 mette Λ in relazione con Γ, mentre lo disgiunge da E e dalla sua «teologia».

35. Cfr. anche il CAP. 3, pp. 76 s.

36. A proposito di questo accenno all'individualità delle forme cfr. anche il CAP. 5, p. 120.

chiara esplicitamente di dover ancora spiegare il sovrasensibile. Si potrebbe forse pensare che in qualche senso sia giunto a saper tutto colui che starebbe a impersonare la scienza non nominata di Λ 1; ma l'universalità del suo sapere risulterebbe in realtà soltanto dall'addizione (non dall'integrazione) dei saperi relativi alle diverse sostanze. E, inoltre, un Platonico obietterebbe molto probabilmente che l'Aristotele di Λ mostra di sapere eccezionalmente poco della sostanza sovrasensibile e che se mai un'unificazione del sapere si possa considerare raggiunta dall'autore di quel libro, essa risulterebbe piuttosto da un effettivo riassorbimento nella fisica anche del mondo sovrasensibile. Per questo aspetto, dunque, il progetto di A non è mai stato compiutamente realizzato da Aristotele; si può tuttavia discutere se sia o non sia una carenza tanto grave non disporre di un sapere unificato e regolato da una qualche disciplina sovrana.

Cronologia della vita e delle opere

È bene ricordare che nessuna delle opere pervenuteci può essere datata con assoluta certezza. L'unica opera di cui si possa stabilire una datazione relativamente sicura è il *Protreptico*, i cui rapporti con l'*Antidosis* di Isocrate rinviano al 353-352: dunque, ancora al cosiddetto periodo academico della carriera del suo autore. Ma il *Protreptico* non ci è giunto integralmente e possiamo solo sperare di averne recuperato una parte attraverso le citazioni o le trascrizioni di autori antichi (cfr. in proposito la ricostruzione fattane da Düring, 1961). Per stabilire una cronologia almeno relativa delle opere di scuola gli strumenti a disposizione degli studiosi restano dunque largamente congetturali. Principalmente, si tratta di utilizzare i riferimenti interni fra le opere del *Corpus*: essi sono tuttavia spesso ingannevoli perché risultano da aggiunte posteriori di Aristotele stesso o di suoi editori; inoltre, si considerano di solito più antiche le opere in cui certe dottrine appaiono stabilite come per la prima volta, mentre dovrebbero essere più recenti quelle in cui le stesse dottrine sembrano semplicemente presupposte. Infine, le relazioni di affinità o di opposizione fra certe opere e altre, di cui la data appaia già relativamente sicura (ad esempio appunto il *Protreptico*), possono aiutare a stabilire una cronologia anche assoluta, ma sempre con margini di oscillazione piuttosto ampi. Dato il particolare carattere degli scritti di Aristotele non ha finora prodotto risultati veramente significativi l'indagine stilometrica, di cui si potranno comunque vedere esempi nelle raccolte curate da Graeser (1987) e da Moraux (1983) citate nella *Bibliografia*.

Nella presente introduzione alla lettura della *Metafisica* si è assunto, sulla base dei rapporti con il *Protreptico*, che il libro α sia molto vicino al periodo academico, o addirittura ancora vi appartenga; e che i libri Γ ed E siano tardi perché solo in essi la filosofia prima appare collegata alla scienza dell'essere in quanto essere e la teologia assume un significato del tutto positivo. Il fatto che il progetto di E non sia poi stato eseguito può essere un indizio a favore di una datazione molto tarda dei due libri (quanto meno di E 1). Fra i due estremi rappresentati da α (probabilmente ancora scritto nel periodo academi-

		Cronologia Düring	Cronologia Rist
384 367	Nasce Aristotele Platone in Sicilia, Aristotele entra nell'Academia		
prima del 360		*De ideis, Grillo*	*Grillo* (circa 361)
360-355		*Categorie* *De interpretatione* *Topici* *Analitici* *Sulla filosofia* Λ *Poetica* *Retorica* I-II *Magna Moralia*	*Retorica* (I 5-15)
355-348		*Fisica* I-II, VII, III-VI *De caelo* *De generatione et corruptione* *Meteorologica* IV M 9-N, A, I, B, M 1-9 *Etica Eudemia* *Retorica* III *Protreptico*	(circa 353) *Categorie* 2-9 *Topici* II-IV, VII 1-2 *Protreptico* *Topici* V (circa 349)
347 347-335	muore Platone il "periodo dei viaggi": Aristotele nella Troade, a Lesbo, in Macedonia	*Historiae animalium* *De partibus animalium*, II-IV *De incessu animalium* *Meteorologica* I-III *Politica* I, VII-VIII *Parva naturalia* *De anima* (prima stesura)	*De ideis* (circa 347) *Fisica* II-VII *De caelo* *De generatione et corruptione* *Historiae animalium* I-IV *De incessu animalium* *Historiae animalium* V-VII

		Cronologia Düring	Cronologia Rist
			Topici I (circa 343) *Elenchi sofistici* *Analitici* (ca. 341-340) *Meteorologica* I-III *Etica Eudemia* (c. 338) *Politica* II, III, VII, VIII
334	Aristotele rientra ad Atene	*Politica* II, V-VI, III-IV Γ, E, Z, H, Θ *Fisica* VIII *De generatione animalium* *De motu animalium* *Parva naturalia* (redazione finale) e *De anima* (redazione finale) *Etica Nicomachea*	*De interpretatione* *Metafisica* α (ca. 332) revisioni di *Fisica* I, II-VII, VIII, *De caelo*, *De generatione et corruptione* *De partibus animalium* (ca. 331, iniziato) A, B, Γ, E, I Δ (ca. 330-328) *Etica Nicomachea* M, N, Λ (ca. 328) Θ (ca. 327) *De anima* *Parva naturalia* *De motu animalium* (ca. 325) *De generatione animalium* (ca. 324) *Politica* I
323	muore Alessandro Aristotele a Calcide		*Etica Nicomachea* II-IV, V
322	muore Aristotele		

co) e da Γ ed E (forse composti alla fine del secondo periodo ateniese) dovrebbero collocarsi tutti gli altri libri: più vicini al primo A, N, Λ, forse B; più lontani e prossimi ai libri tardi Z, H, Θ, M. Di altri libri come Δ e I sembra prudente non arrischiare per ora datazioni troppo impegnative.

A titolo di esempio delle difficoltà che si incontrano nello stabilire una cronologia degli scritti e dei divergenti risultati a cui si è giunti si riportano le ipotesi di due studiosi moderni. Chi scrive non condivide affatto l'illusione, comune a entrambi gli studiosi citati, di poter assegnare date così precise a tante opere aristoteliche; ritiene tuttavia la cronologia di Düring complessivamente un po' più attendibile di quella di Rist, quanto meno relativamente all'ordine di successione delle principali opere.

Nota bibliografica

Edizioni

L'unica edizione critica complessiva delle opere rimane quella curata da I. Bekker, *Aristotelis Opera*, Berlin 1831-70 (poi ristampata più volte). Nelle principali collane di classici greci (Bibliotheca Teubneriana, Oxford Classical Texts, Les Belles Lettres) è possibile trovare edizioni critiche quasi complete. Un'edizione completa, priva di apparati critici ma con traduzione inglese a fronte, è quella della Loeb Classical Library. Nel presente studio sono state generalmente utilizzate le edizioni pubblicate nella serie degli Oxford Classical Texts. In particolare, le seguenti:

Aristotelis fragmenta selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1955.

Aristotelis Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1957.

SENOCRATE, ERMODORO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982.

SPEUSIPPO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1980.

Commenti e traduzioni

I commentatori antichi di Aristotele sono citati secondo le edizioni e le pagine della raccolta dei *Commentaria in Aristotelem graeca*.

La miglior traduzione complessiva disponibile per le opere di Aristotele è quella in lingua inglese:

The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation, edited by J. Barnes, Princeton University Press, Princeton 1984 (la *Metafisica* si legge nel vol. II, pp. 1552-728).

Commenti e traduzioni della sola *Metafisica*

SCHWEGLER A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Grundtext, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 1847-48.

Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1924 (poi più volte ristampato).

BONITZ H., *Aristotelis Metaphysica*, Olms, Hildesheim 1960 (ristampa).

La Métaphysique, par J. Tricot, Vrin, Paris 1960.

Aristotle's Metaphysics, translated with commentaries by H. G. Apostle, Indiana University Press, Indiana 1966.

La Metafisica, a cura di C. A. Viano, UTET, Torino 1974.

Metafisica, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale, edizione maggiore rinnovata, Vita e Pensiero, Milano 1993 (a cura del medesimo studioso esiste anche un'edizione minore, priva del commentario, pubblicata da Rusconi, Milano 1993).

ELDERS L., *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen 1961.

Metaphysik XII, Übersetzung und Kommentar von H. G. Gadamer, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970.

Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E, translated with notes by C. Kirwan, Oxford University Press, Oxford 1971 (Clarendon Aristotle Series).

ELDERS L., *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen 1972.

Metaphysics, Books M and N, translated with introduction and notes by J. Annas, Clarendon Press, Oxford 1976 (trad. it. *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992).

Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics, being the record by M. Burnyeat and others of a seminar held in London, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford 1979.

Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics, being the record by M. Burnyeat and others of a seminar held in London, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford 1984.

FREDE M., PATZIG G., *Aristoteles "Metaphysik Z"*, Text, Übersetzung und Kommentar, Beck, München 1988.

CASSIN B., NARCY M., *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1989.

Metaphysics, Books Z and H, translated with a commentary by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford 1994.

È inoltre citato in questo studio il volume:

ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, UTET, Torino 1971.

Studi

Opere di carattere generale su Aristotele (vita, opere, filosofia)

ALLAN D. J. (1970), *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *La filosofia di Aristotele*, a cura di F. Decleva Caizzi, Lampugnani Nigri, Milano 1973).
BERTI E. (1962), *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova.
ID. (1965), *L'unità del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova.
ID. (1977), *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padova.
BONITZ H. (1969), *Aristotelische Studien*, Olms, Hildesheim (ristampa).
DÜRING I. (1956), *Ariston or Hermippus*, in "Classica et Mediaevalia", 17, pp. 11-21.
ID. (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg (Studia graeca et latina gothoburgensia, v).
ID. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg (trad. it. *Aristotele*, a cura di P. L. Donini, Mursia, Milano 1976).
GRAHAM D. (1987), *Aristotle's Two Systems*, Clarendon Press, Oxford.
IRWIN T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford.
JAEGER W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin (trad. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1968, 2ª edizione).
LEAR J. (1991), *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge.
LLOYD G. E. R. (1968) *Aristotle. The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985).
MORAUX P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain.
ROSS D. (1923), *Aristotle*, London più volte ristampato (trad. it. *Aristotele*, Laterza, Bari 1946).

Studi sulla *Metafisica*, su parti di essa o su problemi particolari di interpretazione

AUBENQUE P. (1968), *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses universitaires de France, Paris (2ª edizione).
ID. (1983), *Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique*, in Moraux (1983), pp. 318-44.
BARNES J. (1979), *Articles on Aristotle, 3: Metaphysics*, edited by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Duckworth, London.
BAUSOLA A. (1994), *Aristotele. Perché la metafisica. Studi su alcuni con-*

cetti-chiave della "filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei loro influssi, a cura di A. Bausola, G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
BERTI E. (1969), *Physique et métaphysique selon Aristote Phys. II 2, 184b 25 - 185a 5*, in Düring (1969), pp. 18-31.
ID. (1973), *Aristote était-il un penseur dualiste?*, in "Theta-Pi", 2, pp. 74-111.
ID. (1982), *Nota sulla tradizione dei primi due libri della Metafisica di Aristotele*, in "Elenchos", 3, pp. 5-37.
ID. (1983), *La fonction de Métaph. Alpha elatton dans la philosophie d'Aristote*, in Moraux (1983), pp. 260-94.
ID. (1987), *Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la Métaphysique*, in A. Graeser (éd.) (1987), pp. 11-32.
ID. (1989), *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica*, in "Rivista di filosofia", 80, pp. 3-23.
CHERNISS H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
ID. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.
ID. (1945), *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles (trad. it. *L'enigma dell'Accademia antica*, a cura di L. Ferrero, La Nuova Italia, Firenze 1974).
DONINI P. L. (1989), *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Edizioni dell'orso, Alessandria.
ID. (1992), *Gli dei e il dio: la teologia greca*, in Vegetti (1992), pp. 295-318.
ID. (1994), *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", herausgegeben von W. Haase, H. Temporini, II.36.7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 5027-100.
DÜRING I. (1961), *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Studia graeca et latina gothoburgensia, XII.
ID. (1969), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, herausgegeben von I. Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg.
FRANCO REPELLINI F. (1992), *Cielo e terra*, in Vegetti (1992), pp. 126-62.
FREDE M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
GILL M. L. (1989), *Aristotle on Substance*, Princeton University Press, Princeton.
GRAESER A. (ed.) (1987), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum, P. Haupt, Bern-Stuttgart.
HAGER F. P. (hrsg.) (1969), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
HAPP H. (1971), *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin-New York.

ISNARDI PARENTE M. (1974), in Zeller, Mondolfo (1974).

ID. (1979), *Studi sull'Accademia platonica antica*, Olschki, Firenze.

JAEGER W. (1912), *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin.

KRAEMER H. (1982), *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.

LANG H. S. (1993), *The Structure and Subject of Metaphysics Δ*, in "Phronesis", 38, pp. 257-80.

LESZL W. (1970), *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova.

ID. (1975a), *Aristotle's Conception of Ontology*, Antenore, Padova.

ID. (1975b), *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze.

LEWIS F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.

LLOYD G. E. R. (1993), *Metodi e problemi della scienza greca*, Laterza, Bari 1993.

LOUX M. J. (1991), *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Cornell University Press, Ithaca.

MANSFELD J. (1992), *Heresiography in Context. Hyppolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden-New York-Köln (Philosophia Antiqua, LVI).

MANSION A. (1958), *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, in "Revue philosophique de Louvain", 56, 1958, pp. 165-221.

MANSION S. (1955), *Les apories de la Métaphysique d'Aristote*, in *Autour d'Aristote. Recueil d'études offert a Mgr. A. Mansion*, Publications universitaires de Louvain, pp. 141-79.

MERLAN PH. (1957), *Metaphysik: Name und Gegenstand*, in "The Journal of Hellenic Studies", 77, pp. 87-92 e in Hager (1969), pp. 251-65.

ID. (1968), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 3ª edizione (trad. it. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1989).

MIGNUCCI M. (1965), *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze.

ID. (1994), *In margine al concetto di forma nella "Metafisica" di Aristotele*, in Bausola (1994), pp. 145-70.

MORAUX P. (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias I: Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh. vor Chr.*, De Gruyter, Berlin-New York.

ID. (1983), *Zweifelhaftes im Corpus aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, herausgegeben von P. Moraux, J. Wiesner, De Gruyter, Berlin-New York (Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin 1981).

OWEN G. E. L. (1960), *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of*

Aristotle, in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, edited by I. Düring, G. E. L. Owen, Göteborg, pp. 163-90.

OWENS J. (1951), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto.

REALE G. (1961), *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993 (5ª edizione).

ID. (1991), *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.

REINER H. (1954), *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 8, pp. 210-37 (e in Hager, 1969, pp. 266-98).

SZLEZÁK TH. A. (1994), *La prosecuzione di spunti platonici nella Metafisica aristotelica*, in Bausola (1994), pp. 215-32.

TRABATTONI F. (1994), *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze.

VEGETTI M. (1970), *Tre tesi sull'unità della "Metafisica" aristotelica*, in "Rivista di filosofia", 4, pp. 343-83.

ID. (1972), *L'Aristotele redento di Werner Jaeger*, in "Il pensiero", 17, pp. 7-50.

ID. (1992) (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Bollati Boringhieri, Torino (Introduzione alle culture antiche, II).

WEIL E. (1967), *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la Métaphysique d'Aristote*, in "Studi Urbinati", 1-2, pp. 831-53 (trad. it. in E. Weil, *Aristotelica*, a cura di L. Sichirollo, Guerini, Milano 1990, pp. 105-36).

WHITE M. (1993), *The Metaphysical Location of Aristotle's Mathematika*, in "Phronesis", 38, pp. 166-82.

WOODS M. (1991), *Particular Forms Revisited*, in "Phronesis", 36, pp. 75-87.

ZELLER E., MONDOLFO R. (1974), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, volumi III/1 e 2, a cura di M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze.

Indice dei nomi